CILJEVI I PUTEVI MODERNIZMA.

(Povodom smrti Alfreda Loisy-a; njegove osnove i njegove ideje.)

Dr. Đuro Gračanin.

SOMMAIRE.

Les buts et les voies du modernisme, dans la pensée de M. Loisy. La disparition du fondateur du modernisme pose la question de son influence idéologique et des buts qu'il poursuivait. Un examen attentif des documents fournis par les nombreuses études comme aussi par les sources que nous livre M. Loisy lui-même démontre assez clairement que les buts qu'il visait consistaient en une véritable conquête de l'Église par une transformation radicale de sa doctrine et de sa constitution. Sans pouvoir parler d'un complot, il n'en est pas moins sûr que l'oeuvre de Loisy fut une action menée tout à fait sciemment, avec un plan arrêté d'avance comme aussi avec une méthode bien appropriée au but poursuivi. Ses efforts n'aboutirent pas, parceque malgré son talent de critique, il ne se montra pas assez clairvoyant pour soupçonner qu'une telle entreprise fût fatalement vouée à l'échec. Il ne se rendait pas également compte que son oeuvre de critique ne donnait pas de résultats définitifs et que ceux-ci partant ne pouvaient pas s'imposer comme un dogme. Les divergences entre les résultats obtenus par ses propres travaux dans les diverses périodes de sa vie comme aussi le désaccord quasi complet entre les autres critiques montre à l'évidence combien il faut se garder de parler d'un »avis unanime« de la science critique. Cette science, si science il y a, est beaucoup trop délicate pour pouvoir porter des jugements catégoriques sur les objets de ses recherches. Consistant essentiellement à s'approcher toujours davantage de la vérité, elle ne peut clore son examen que contrainte par l'évidence des documents, permettant une comparaison vraiment justifiée. Les travaux de M. Loisy sont loin d'avoir gardé cette discrétion et c'est la raison pour laquelle, même au simple point de vue scientifique, il ne sauront pas s'imposer comme une oeuvre de valeur. Mais leur valeur finit par être tout à fait compromise lorsqu'on les examine à la lumière de la tradition authentique de l'Eglise et de l'enseignemnt infaillible du magistère ecclesiastique.

Brzina kojom se posljednjih godina odvijaju povijesna zbivanja, udaljila je od nas mnoge razmjerno mlade i važne događaje i oni nam se danas čine mnogo daljim nego stvarno jesu. Pod naslagom onog svega što se zadnja dva, tri decenija odigralo u životu čovječanstva i modernizam nam pomalo izgleda

kao događaj iz već davno minulih vremena. A ipak ta množina novih događaja nije nadoknadila razmaka i mi smo modernizmu i odveć blizu a da bi objektivno i posve sigurno mogli reći: on nepovratno spada u prošlost. On je prevalio, o tom nema sumnje, jednu etapu svoga razvoja, ali kao što kaže Jean Rivière: »personne ne peut être sûr que sa marche soit définitivement arrêtée«, nitko ne može biti siguran da je njegov pohod konačno zaustavljen.[1] Jedan je od glavnih njegovih osnivača, Alfred Loisy, umro, no nitko ne može reći da njegovi sumišljenici ne će jednoga dana pokušati ostvariti novi prodor. Sličnim metodama i sredstvima, s jednakom idejnom pozadinom i istim konačnim ciljem. Potrebno je dakle, pri konačnom odlasku prvoborca modernizma pokušati što točnije odrediti značenje modernističke krize. Ne dakako ozbirom na sve njezine peripetije — to su drugi već učinili — nego s namjerom da ocijenimo njen zamašaj osvrćući se prije svega na rad samoga Loisy-a.

Duhovni ambijenat.

Koji su sve faktori utjecali na Loisy-evu formaciju to je danas još dosta teško reći. Po vlastitim njegovim izjavama on je do svih svojih glavnih ideja došao osobnom refleksijom. »Ja nisam vidjevao nikoga i nisam čitao nikakve knjige koja bi kod mene bila mogla pobuditi sumnju o temeljima katoličke vjere«.[2] On je nesumnjivo ljubomorno volio nezavisnost duha i on ju je više puta isticao u toku svoga života, ali nije vjerojatno da bi se njegove riječi o posvemašnjoj izoliranosti prema ljudima i knjigama imale doslovce uzeti. Bar u kasnijim razdobljima njegova razvoja i baš u odlučnim momentima, vidimo da su razne osobe a i djela utjecali na njegovu duhovnu orjentaciju. On sam spominje Duchesne-a, za koga na jednom mjestu veli, da je upravo sudbina htjela, da se s njime sastao.[3] A sigurno je da je i od predsudnog značenja za njegovu izgradnju bilo i posjećivanje Renanovih predavanja. Renan je silno za-

[1] Le modernisme dans l'Église, Paris 1929., p. XI.
[2] Choses passées, Paris 1913, p. 33.
[3] Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps. T 1er (1857—1900), 589 pp.; t. II (1900—1908), 664 pp.; t. III (1908—1927), 607 pp. vel. osmina. Paris 1930-1931. Zbog prilika u svijetu nije nažalost bilo moguće nabaviti ovo djelo pa su tekstovi koji se u ovoj raspravi navode uzimani iz djela M. J. Lagrange-a, M. Loisy et le modernisme, Juvisy, 1932. (Oznaka će biti: M. I, II, III i strana.)

vodljivim stilom govorio o Isusu, kao o blagom i milom učitelju, koji je svakome bio dobar i svakoga tješio među čarobnim pejsažima Galileje, ali koji je konačno postao žrtvom teoloških strasti, što su teškom činile jeruzalemsku atmosferu. Literarna obradba bila je kod Renana tako savršena, da je mnogima sakrivala težinu napadaja koji su se pod tim prikazivanjem Isusove ličnosti krile.[4] Loisy je zapažao težinu tih napadaja, ali je vjerojatno i podlijegao fascinatorskoj formi u kojoj su bili davani. Podlijegao je i filozofskim idejama koje su tada vladale. Za nj je, kako izgleda, Kant filozof koji je srušio metafiziku[5], pa ako i ne kaže da ga je čitao, vidi se da je barem djelomično usvojio njegove ideje.

No kakogod stajalo s izravnim utjecajima, koje je Loisy podnio, posve je sigurno da on stoji pod općim utjecajem ambijenta ili duhovne atmosfere koja je tada vladala. Atmosfere pozitivizma, koja je istisnula spekulaciju o svemu duhovnom i naglašavala isključivu vrijednost činjenica i iskustva. Koja je također uzdigla postulate evolucionizma na opće vrijedne zakone i koja je i samu istinu proglasila relativnom i podvrgnutom razvoju; koja je konačno obračunala s objavljenom religijom i dopuštala u najboljem slučaju nutarnju, imanentnu religioznost. Postojala je već i sredina, gdje su ove ideje bile prilično oživotvorene. Kod protestanata, gdje je Crkva odavna postala samo vanjskom formom, to se jasno zamjećivalo. Lessing je već bio pisao: »Kad i ne bi bili u stanju da pobijemo sve prigovore proti Bibliji, religija bi ipak ostala nedirnuta u srcu onih kršćana, koji su stekli nutarnji osjećaj o njezinim istinama«.[6] Ova je rečenica, rekao je kasnije Harnack, značila oslobođenje i odredila pravac radu budućih protestantskih teologa. Mjesto raspravljanja, mjesto ideja došli su sad na prvo mjesto osjećaji. Fr. Scleiermacher je isticao, da je u religiji nadasve odlučno iskustvo, a Ritschl je i teoretski nastojao opravdati tu misao.[7] Sličan se pokret bio javio u XIX. st. i u Engleskoj s ciljem da uskladi religioznu misao s idejama koje su tada vladale u nauci. Tamo je osnovan i savez Churchmen's Union for advancement of liberal religious

---

[4] Lagrange, op. c. p. 13.
[5] Ibid. p. 27.
[6] Georges Goyau, L'Allemagne religieuse: Le protestantisme, Paris 1898, p. 75.
[7] Goyau, op. c. p. 351.

thought, savez crkvenih ljudi za unaprijeđenje liberalne religiozne misli, koji je izdavao i mjesečnik The modern Churchman, a okupljao je znatan broj profesora i crkvenih dostojanstvenika. U Francuskoj su analogne ideje zastupali Alexandre Vinet, Eugène Ménégoz a osobito August Sabatier. Bili su sve to pokreti i strujanja, koji su pokazivali uzmak tradicionalne kršćanske misli pred duhom vremena.

U ovom duhovnom ambijentu, po sebi već dovoljno negativnom i nepovoljnom po kršćanstvo, javljala se druga velika destruktivna sila: kritika. Kritika kao oblik znanstvenog rada bila je nesumnjivo velika pozitivna akvizicija modernih vremena, ali upregnuta u apriorne i nedokazane ideje evolucionizma, ona je nastojala da sruši čitavu kršćansku prošlost. Taj je rad u području historije i egzege bio znatan i on je suvremenike u tolikoj mjeri impresionirao, da su ga mnogi smatrali definitivnim. Taine je naivno pisao: »Kršćanska egzegeza dotjerala je u Njemačkoj do kraja; kontrolirani su bili porijeklo, starost i vrijednost dokumenata; ustanovljen je bio smisao, filijacija i napredak svih vjerovanja; izvršena je bila potpuna kritika i filozofija evanđeoske povijesti«.[8] To je Taine pisao u doba, kad je sam Strauss — danas posve zastarjeo u očima kritike — osjetio potrebu da potpuno revidira svoj Život Isusov, kad je dakle sam praktično pokazivao nedefinitivnost kritičkih rezultata. Ali to nije smetalo ni Taine-a ni njegove suvremenike da nezavisnu kritiku gledaju kao apsolutnu gospodaricu dana i izvor svake učenosti i mudrosti. To i Loisy-a nije smetalo i on se za nju dapače toliko oduševio, tako istinski smatrao je nezavisnom o svemu, da je sebe stalno stavljao pod njenu zaštitu i uvijek se na nju pozivao, kad je bio napadan. S mnogo nekritičnosti, to treba odmah reći, on je smatrao da ta kritika ne nastupa ni s kakvom filozofijom, da nema nikakvih apriornih pretpostavki, nego da zaista traži samo istinu, da čak apstrahira, bar u počecima, od svake filozofije. Enciklika Pascendi, pisat će on kasnije, hoće da modernizam u svojoj cjelini proizlazi iz krive filozofije, a zaboravlja se da modernistički pokret nije počeo s filozofijom nego s crkvenom poviješću, a malo zatim biblijskom egzegezom.[9] U stvari, u časovima iskrenosti, Loisy ipak priznaje da je u dnu svega filozofija: »Pitanje

[8] Débats du 13 avril 1886, in Essai sur Taine, de V. Giraud, p. 239.
[9] Loisy, Simples réflexions, Paris 1907, pp. 143—144.

koje se nalazi na dnu religioznoga problema u sadašnje vrijeme nije u tom da se zna je li Papa nepogrješiv (i je li istinita ova ili ona dogma), nego da li je svemir prazan, gluh, bez duše, bez utrobe, da li je svijest čovjekova u njemu bez stvarnog, istinitijeg odjeka . . .«.[9a] Drugim riječima na dnu svega stoji filozofski problem Boga. Trebao je samo još reći, da je on već usvojio ideje o Bogu nekih njegovih suvremenika, pa da te ideje ravnaju njegovim umovanjem i samim njegovim kritičkim radom. On uostalom to dovoljno priznaje, kad piše: »Vjera hoće teizam, razum bi težio k panteizmu«.[10] Svakako »progres znanosti postavlja na nov način problem Boga«, jednako kao što »progres povijesti postavlja na nov način problem Krista i problem Crkve«.[11] Ali ne samo u pitanju Boga nego i ostalim filozofskim problemima Loisy povodi se za duhom vremena i niječe neumrlost duše, usvaja kao tezu hipotezu općeg evolucionizma ne samo obzirom na tvarni svijet, nego i obzirom na istinu. On sebi upravo čestita što je »otkrio« relativnost istine: »To je bila kao neka vrsta udarca, udarca, koji me je probudio usred sna, u kome su se sukobljavale svakovrsne teološke i filozofske koncepcije. Bljesak je bio nagao, žestok i trajnog učinka« (M. I., 132). »A tko hoće nek vjeruje, da je to bilo đavolsko nadahnuće«. On je, kaže, jasno uočio »da naučavanje Crkve, pa i u njenim najsvečanijim definicijama, ima istu relativnost kao i Pismo«.[12]

Autentična crkvena tradicija i njezin istinski duh uspoređeni s ovim idejama izgledali su Loisy-u odveć nazadni i stoga se odlučio da reformira Crkvu, da joj dadne novi život uskladivši je s idejama vremena.

»Neodržive tradicionalne pozicije«.

Iako je Loisy u duši već od 1882. (ili najkasnije 1886.) bio napustio bitne zasade katoličke vjere, njegov nastup kojim je započeo svoje reformatorsko djelo nije toga ničim odavao.

U časopisu L'Enseignement biblique, koga je osnovao desetak godina kasnije on je pisao tako, da njegovih reformator-

---

[9a] Ja podvukao.
[10] Lettre du 28 janvier 1906, in Quelques lettres, sur les questions actuelles et des événments récents, Ceffonds 1908, pp. 45, 48.
[11] Autour d'un petit livre, Paris 1903, p. XXV.
[12] Choses passées, pp. 75, 73.

skih namjera nije gotovo ni bilo moguće zamijetiti. »Nitko se ne će začuditi, pisao je on u predgovoru prvoga broja, kad nas vidi da primjenjujemo historičku i kritičku metodu skripturarnoj nauci. To nije stoga što bi izgubili s vida nadnaravni značaj Svetih knjiga, ni dogmatske principe koji su nepogrješivo pravilo egzegeze«. Naprotiv, naš postupak ima svoj razlog. »Prigovara nam se da teolog ne može biti historičar u potpunom značenju ove riječi, kad se radi o biblijskoj povijesti. Nama teolozima pripada da dokažemo protivno, pokazavši da smo sposobni, isto kao i drugi, vršiti kritiku, iskrenu kritiku, i dapače, u posve istinitom smislu, slobodnu kritku, jer na području biblijske povijesti kao i u svakom drugom predmetu, vjera ravna, ne smetajući, naučna istraživanja i jer sigurni zaključci kritike ne mogu biti u opreci sa sigurnim podatcima vjere«.[13] I dok zaista nitko gotovo nije otkrio u ovim riječima bilo šta, što bi se protivilo tradicionalnom naučavanju Crkve, Loisy-je njima, — tako bar naknadno izjavljuje, — navještavao, diskretno doduše i rezervirano, ali posve sigurno svoj modernistički program. S v o j p r o g r a m, jer o n je htio da bude osnivačem modernizma. Drugi su taj naslov moderniste davali kasnije prilično olako, Loisy naprotiv, vrlo škrto ga dijeli: »Margival nije bio modernista, Lejay također ne, sigurno . . . a ni Turmel« (M. II, 543). Neki bi htjeli da je Duchesne začetnik modernističkih ideja, to se, tvrdi Loisy, može reći samo u jednom vrlo skromnom smislu, za ovu ili onu njegovu misao. Ali općenito »ma šta tko tvrdio, on nikad nije bio ni apolegeta Crkve ni modernistički novotar« (M. I, 106). Ne, ta čast osnivača pripada isključivo samome Loisy-u. On je, kako tvrdi u svojim Mémoires-ima, koji su dijelom reprodukcija njegovih dnevnika, došao osobnom refleksijom do glavnih zasada modernizma. Već odavna, otkad je napustio vjeru i još prije.

Spočetka sam se varao, kaže on, »vjerujući sigurno da se bit kršćanskih dogmi, od biblijske inspiracije do osobne papine nepogrješivosti, dade spojiti sa zaista naučnom egzegezom Biblije i tradicionalne nauke« (M. I, 103 sq.). Ali njegov duh brzo evolvira i on već u dialogu između »mladog učenjaka« i Crkve, koji datira po prilici iz dana odlučnog preokreta u Loisy-evoj duši, pokazuje da se oslobađa tog tradicionalnog shvaćanja.

[13] Enseignement biblique, Paris 1892, p. 14. sq.

»Mladi učenjak« za kog Loisy pokazuje vidljivu simpatiju, apostrofira Crkvu govoreći: »Zar si ti tako naivna, da Trojstvo nicejskog sabora smatraš Trojstvom Evanđelja i prvih Otaca, da je Molinina milost ista kao i apostola Pavla, da je tvoj Bog — o Crkvo, oprosti na smionosti moje iskrenosti! — da je tvoj Bog koji je rastao kod Otaca s pomoću Platona, definiran kod skolastika uz pomoć Aristotela, isti kao Bog Mojsija, Davida, Jozije?« (M. I. 120).[13a] A zatim, s vidljivom pointom panteizma, on nastavlja: »On je sam sve, a sve ostalo nije ništa, jer sve je on, a on sam nije ništa drugo do jedna apstrakcija, ako ga se odijeli od njegovih slučajnih i ograničenih očitovanja«. »Nije li Bog moćan život kome je svijet kao vanjsko i osjetno cvjetanje?« (M. I, 124, 125).

Crkva je drugačije o svemu tome sudila, ali nije li sve njezino vjerovanje preživjelo, nije li i sama ona jedna velika bajka: »Jeruzalem, Babilon i Perzija, Aleksandrija dali su ti tvoj Credo . . . Tvoje stvaranje i tvoj potop našli su na opekama Ninive. Židovi su posudili demone i anđele od Perzije . . . A samo tvoje nebo, tvoj elizej i tartaros, Grčka ti ih je predala . . . Tvoje Evanđelje navještavalo je pojavu kraljevstva Božjeg na zemlji . . . Kako si međutim vidjela da ništa ne dolazi, stavila si vrlo visoko kraljevstvo Božje i odgodila si na neodređeni rok vrijeme njegove potpune uspostave . . . Tvoje bi porijeklo bilo božansko, kad bi ono što nam o tome pričaš bilo istina; ali mi smo našli, o pobjednička neprijateljice stare mitologije, da je ta priča fabula . . . Naša filozofija, naša znanost probili su s kraja na kraj staru Petrovu barku. Još trenutak i ti ćeš potonuti a da ni tvoji najbolji prijatelji ne će moći da ti dođu u pomoć« (M. I, 122).

Da bi ispala jadnijom, Crkva na ovu kišu prigovora odvraća da će na svijetu biti uvijek dovoljno glupana, koji će vjerovati. »Sve i kad bi to bilo istina, kaže ona, budi uvjeren da ću ja još dugo opstojati. Masa ne će nikad biti učena, i tvoje lijepe teorije ne će tako brzo uspjeti da unište vjeru mojih seljaka . . . Među izobraženim ljudima sačuvat ću vjernika, jer velika znanost i visoka kritika pripadaju samo malome broju.

[13a] Interesantno je da je Bergson u »Les deux sources de la morale et de la religion« (Paris 1932.) gotovo posve iste izraze upotrijebio, cfr. p. 260.

Ti sam priznaješ da malo ljudi ima pravo nevjerovati u nadnaravno.« (M. I, 122).

Loisy ipak ne će da se Crkva takva, kukavna naime i jadna, dalje održava. Čemu braniti, misli on, ono što je davno preživjelo. Bolje će biti sve to skupa s temelja obnoviti. Sve se mijenja pa zašto ne bi i Crkva? Uostalom zar se ona nije dosad mijenjala? »Pravovjernost je mit. Nema nepromjenjive nauke . . . Jer nije moguće da bi se ljudska misao ustalila na idejama, koje su pod kontrolom iskustva i koje se razmišljanjem neprestano mijenjaju.« (M. I, 34). Nauka Crkve treba dakle da se podvrgne većoj promjeni, kako bi odgovarala suvremenim potrebama. »Radi se o tome da se teologija s temelja promijeni, da se dogmatski duh nadomjesti religioznim, da se zadrži duša a ostavi razum, ostavi slobodnim pod zaštitom savjesti« (M. I, 210). Šta zato, ako nove tvrdnje budu u diametralnoj opreci s negdašnjima, ta nije li već Renan bio rekao da je »današnji heretik budući pravovjernik«? — To su istina bile Renanove riječi, ali on ih je uzimao u jednom drugom smislu i on nije nikad vjerovao u mogućnost izmjene Crkve kao takve. »Samo jedna napuštena dogma, samo jedna nauka Crkve odbačena, to je negacija Crkve i objave . . . Samo jedan kamen istrgnut iz te zgrade i cjelina se neizbježivo ruši.« »Nikad katolička Crkva ne će ništa napustiti od svog skolastičkog i ortodoksnog sitema, ona to ne može«.[14] Renan je bio evolucionista, ali nije držao da bi načelo evolucionizma bilo moguće primijeniti i na katoličku Crkvu.

Loisy je, naprotiv, uvjeren da je moguće čitavu katoličku Crkvu, kao ustanovu, izmijeniti i on smatra da je pozvan, da tu izmjenu ostvari. Kod ovakovih divergencija između crkvene i njegove misli, on je jedan momenat smatrao da bi bilo najlogičnije napustiti Crkvu,[15] ali on ipak ostaje u Crkvi. Iz brige možda za svoju dušu? Ne, nego iz brige za Crkvu, koje mu je ipak bilo žao. »Napokon, nije li to značilo učiniti uslugu Crkvi, pozivajući je da se oslobodi tjesnogrudne i zastarjele nauke, koja bi kompromitirala njezino moralno djelovanje u sve izobraženijem svijetu«? (M. I, 175).

---

[14] Souvenirs d'enfance et de jeunesse, cit. Lagrange, p. 35, 38. pp. 294, 301.

[15] Choses passées, p. 81.

Loisy se dakle promišljeno i svijesno odlučuje da ostane u Crkvi. I to ne zbog toga da bi poradio na ukidanju ove ili one dogmatske zasade, nego zato da provede revoluciju, koja će stubokom izmijeniti nauku i duh Crkve. Njegovo djelo ne će dakle biti stvar slučaja ili nepredviđenog razvitka događaja, kako se to kadgod i s katoličke strane pretpostavljalo, nego posve namjeran pothvat. »Ja sam svijesno pripravljao, kaže Loisy, pravu revoluciju... u francuskom katolicizmu: i ako tko tvrdi da je princip katoličkog modernizma bio već tu (u Enseignement biblique) postavljen... ja to ne ću poricati«.[15a] Nekad je doduše i manje kategoričan pa kaže: »u to vrijeme ja sam i ne htijući pripravljao početak modernističkog meteža« (M. I, 175).

O ovome svemu, dakako, u ono vrijeme nitko ništa nije znao i Loisy-a su mnogi držali ozbiljnim i pobožnim svećenikom. On je brižno pazio da ne oda svoje planove. Ta radilo se o tome da se zauzme Crkvu iznutra izmijenivši posvema njezinu konstituciju i nezinu nauku. U tu svrhu on je izradio bio, kako se naknadno vidi po njegovim Mémoires-ima, poman plan toga osvajanja.

Plan osvajanja Crkve.

Pravom bezazlenošću Loisy nam danas odaje kako je zamišljao zauzimanje Crkve. Modernizam, veli on, nije trebao da suprostavlja jednu nauku drugoj nauci, ni da osniva novu Crkvu pokraj stare. Ona koja je postojala bila je njegova polazna točka i predmet njegovog djelovanja. On, kaže, nije išao za tim da hitno iznudi prihvaćanje novoga simbola ili odbacivanje stoljetne organizacije. Ali je htio navesti Crkvu da popusti u svom nepomirljivom držanju; da dopusti diskusiju o problemima koji se sada postavljaju (kao da to Crkva nije dopuštala!) i da pozove sve umove dobre volje da surađuju na djelu te obnove (M. II, 565). Jednom riječju trebalo je ostati u Crkvi, da se tako Crkvu lakše modernizira.

Loisy niječe da bi njegov plan bio komplot, ali priznaje da je svoje namjere morao provoditi s mnogo opreza. To je bilo potrebno, tvrdi on, jer je u Crkvi bilo mnogo ljudi posve jedno-

---

[15a] Ja podvukao.

stavnih i zadojenih rutinom, koji nisu ni slutili da se moderni čovjek »mora odreći dogmi«. Da se ti dakle ne bi uznemirivali trebalo je sačuvati vanjske forme. Dogme su verbalno morale ostati iste, ali važno je bilo da ih se isprazni od njihova tradicionalnog sadržaja. Mase moraju ostati mirne, dok elita bude provodila unutarnju revoluciju. Ali i elitu treba pripravljati malo pomalo. Dati joj prilike i vremena da se postepeno uputi u novi tajni smisao dogmi. Govoriti kao i drugi što govore, kako se svojevremeno bio izrazio Ritschl, ali imati u pozadini duše, derrière la tête, kako je opet bio rekao Semler skrivenu misao i po njoj sve suditi.

Kad sve tako iznutra bude pripravljeno, onda će lako doći do sveopćeg juriša izvana. Kad peta kolona, da se izrazimo terminologijom naših dana, osigura udar iznutra, navala izvana ne će biti osobito teška. Crkva će kapitulirati i bit će sretna ako iznese živu glavu »utekavši se višem shvaćanju stvari«. To će dapače izgledati kao pobjeda katolicizma, jer će katolicizam, mjesto da podlegne racionalizmu, nadići svoje vlastito stajalište. Mi pripravljamo, rekao je jedan drugi pristaša modernizma, dolazak ultra-kršćanstva. I važno je samo to da usred relativizma koji sigurno i pobjedonosno napreduje, uzdržimo cjelovite tekovine nekadašnje religiozne svijesti, ne da ih se držimo, nego da ih, oslanjajući se na njih, nadiđemo« (M. III, 178).[16]

No pri svem ovom ne će se, kaže Loisy, trebati odveć žuriti, ni razvikivati posvud da se radi o reformi, da se ne bi prepalo one koji vladaju (M. I, 211). Djelo je krupno i moglo bi doista zaprepastiti, kad bi odveć rano došlo na vidjelo. Jer radi se ni manje ni više nego o tom da se »sveta legenda židovstva i kršćanstva sa svojim teološkim komentarom . . . u interesu istine« sruši (M. I, 220).

Pitanje je ipak hoće li Crkva i konačno na to pristati. O tom Loisy nimalo ne dvoji, jer će se »pronaći formule pune poštovanja i koje će zadovoljiti razum«. Doskora će se ujedno uspostaviti jedan tok u pravcu slobode i taj će tok brzo postati neodoljiv. Crkva ga ne će zaustaviti, budući da će on sam domala biti Crkvom (M. I, 211). To će se sve zbiti tako nezamjetno, da će Crkva osvanuti jednoga dana modernistička, kao što

[16] Riječi Paula Désjardins-a.

je nekoć već prijetila pogibao svijetu da mjesto štovateljem Krista postane štovateljem boga Mitrasa. Kročeći naprijed u provođenju svoga programa Loisy je zadovoljan, da nitko toga ne zamjećuje. U jednom od njegovih predavanja bio je već izložen program zamašne teološke reforme kako ga je bio postavio samome sebi još u srpnju i kolovozu 1892. i, kad ga je publicirao, — »nijedna teološka straža nije dala znaka za uzbunu« primjećuje triumfalno i pun nade Loisy (M. I, 219).

Da bi što bolje kamuflirao vlastite pozicije Loisy je išao dotle, da je dojavio pariškom nadbiskupu vlč. Marcela Héberta, koji je bio zaplovio panteističkim vodama i u jednoj brošuri nazvao božansku osobu »posljednjim idolom«. A to je Loisy učinio u doba, kad je sam već bio panteista, iako na drugi način nego Hébert (M. I, 129, 156, 140, 150). No ovo pretvaranje smatra Loisy opravdanim i dobrim. »Treba čovjek da se žrtvuje za siromašnog bližnjega. A da se čovjek žrtvuje treba poći naprijed. Qui perdiderit animam suam salvam faciet eam« (M. I, 211).

»Torpediranje inspiracije«.

U skladu s ovim planom koji je posve očito uključio prikrivanje i pretvaranje Loisy smatra da pri osvajanju treba ići postepeno. »Najdelikatnija pitanja mogu se iz oportunosti odgoditi, kao na pr. pitanje biblijske inspiracije«. Prije naime nego se na to prijeđe, treba stvarati atmosferu koja će pomalo izjedati i iznutra podgrizati ono što je postojalo. Nema sumnje, piše on, da su moja mnijenja i moj »posmjeh«, kojim sam ih popraćivao išli ne samo za tim da ruše ukočene pojmove o inspiraciji i biblijske istine, nego također za tim da u znatnoj mjeri umanje mistički prestiž kojim je katolička Crkva okružilo sv. Pismo. Ipak i njegove izjave i njegov posmjeh ostali su djelomično zagonetni, »na distanciju nezamjetljivi« i nisu ih se katolici bojali, kao zajedljivog Duchesne-ovog bockanja (M. I, 175, 229, 230).

Pomalo međutim Loisy je izlazio iz svoje rezerviranosti, iako još s puno htijenog (ako i ne uspjelog) opreza. Riječi govore više nego bi on htio. »Ima li zabluda u Bibliji? pita se on. Ali pretpostavivši da Biblija, ako hoće da bude istinita, mora sadržavati istine iz svih područja ljudske spoznaje, da mora sadržavati svu istinu za sva vremena, Biblija je sigurno puna

zabluda. Zabluda u prirodnim znanostima . . . zabluda povijesnih . . . Zabluda dapače koje se sasvim iz bliza tiču nauke . . . Sadanje bibličko pitanje ne stoji u tom, to dobro shvatite, da se znadne ima li zabluda u Bibliji, ono stoji u tom da se znadne koliko istine sadržava Biblija« (M. I, 257.)[17]

Ove je Loisy misli izložio u jednom predavanju koga je poslije objelodanio i povodom toga on piše: Da sam ovo predavanje publicirao onako kako sam ga bio izrekao, ne znam šta bi teolozi bili od mene učinili. Međutim, oni su propustili ohladnjeo tekst, gdje sam ja rekao iste stvari, samo bez sjaja (M, I, 253). No da pravog zamašaja ovih riječi nijesu čitatelji zamijetili, uzrok je tome bio sigurno to, što je Loisy opetovano naglašavao da cio njegov rad ide za tim, da racionaličkoj znanosti suprostavi katoličku znanost o Sv. Pismu. »Nikakva dogma nije u pitanju« tvrdio je on stalno, iako je time htio samo prikriti pravi smisao svojih riječi. Te izjave o netaknjivosti dogmi bile su mu omoti za »gorke pilule namijenjene teolozima«. »Teolozi su naučili da se hrane suptilnostima; a ove su bile vrlo dobro dozirane kao purgativne pilule za njihovu posebnu uporabu« (M. I, 263). Kadgod su omoti tih pilula bili i nešto podeblji pa se zaista nije dalo ništa zamijetiti. Tako je Loisy pisao: Mjesto da se čovjek gubi u pojedinostima suptilne apologetike, trebalo bi pokazati bitni autoritet evanđeoskih svjedočanstava, usprkos sporednih razlika koje zaista nemaju stvarnoga zamašaja, ako se, kad o njima sudimo, stavimo na stajalište evanđelista; trebalo bi pokazati božanski lik Kristov, koji proizlazi u punom svijetlu iz nesavršenoga okvira. Temeljna načela kršćanstva su takva da može doći i do najvećeg znanstvenog napretka, a da to ne naškodi crkvenoj konstituciji i njenoj nauci. Govorilo se o zabludama u Bibliji, jer se tražilo odveć istina u njoj, istina koje Biblija nije određena da nam pokazuje. On čak ne oklijeva reći da će sve nesavršenosti, koje eventualno budu pronađene u sv. Pismu, moći unaprijed biti usklađene s dogmama.[18]

U stvari sve je ovo pripovijedanje o skladu između kritike i teksta Sv. Pisma bilo prikrivanje prave misli, jer je Loisy

[17] Ja podvukao.
[18] In l'Enseignement biblique, pp. 14, 5.

već 1889. pisao da je pronašao »jednu malu formulu, posve čestitu, posve jednostavnu i posve jasnu, kojoj i najnepomirljiviji skolastički teolozi nijesu mogli poricati točnosti«, a koja je istodobno bila »lagani torpedo što će učiniti nepopravljivu pukotinu na starom krstašu inspiracije i biblijske nezabludivosti«. Ta je formula bila sadržana u njegovom spominjanom uvodu časopisa »L'Enseignement biblique, koji je ipak, kako on veli, sa svom umjerenošću i diskretnošću razotkrivao temeljnu apsurdnost tradicionalnog pojmanja inspiracije (I, 265).

Prikriveni rat.

Uza sav Loisy-ev oprez, kraj sveg doziranja pilula »za posebnu uporabu teologa«, njegovo je mišljenje postajalo sve bjelodanije i prvi je rezultat toga bio da su slušači iz sjemeništa Saint-Sulpice, koji su posjećivali njegova predavanja na fakultetu teologije u Parizu, prestali dolaziti. A malo zatim, 17. XI. 1893., uslijedio je i poziv biskupâ-zaštitnikâ Katoličkog Instituta, da Loisy preda demisiju kao profesor Sv. Pisma i zadrži jedino, ako hoće, katedru istočnih jezika. I u Rimu su već bili na čistu, kamo je smjeralo Loisy-evo naučavanje pa je iste godine, 18. XI., izašla enciklika Lava XIII. Providentissimus Deus o Sv. Pismu. Ta je enciklika naglašavala, da je Bog autor svih kanonskih knjiga te je također isključivala teoriju prema kojoj bi se inspiracija odnosila samo na dogmu i moral. Zbog toga ujedno nije moguće da bi Sv. Pismo sadržavalo kakvih zabluda. Činjenica pak da se tamo nalaze i stvari koje nisu izražene strogo naučnim terminima u ovoj ili onoj stvari ne dokazuje ništa proti njegovoj istinitosti, nego samo pokazuje da su se pisci pojedinih djela izražavali govorom svoga vremena.

Ova enciklika zadavala je Loisy-evim koncepcijama — iako on u njoj nije bio nikako spomenut — odlučan udarac. To je osjetio i sam Loisy pa se, ali samo prividno, odlučio pokoriti. — 7. XII. 1893. pisao je s mnogo počitanja sv. Ocu Papi, da osjeća veliku utjehu što može doći s jednostavnošću duše izjaviti Namjesniku Kristovu da se najpotpunije podvrgava nauci koju je on izložio u enciklici o Sv. Pismu. U svojim Mémoires-ima Loisy priznaje da je to podvrgavanje bilo samo relativno i da je to bilo »teološko kamufliranje« njegovog pravog uvjerenja. U zbilji on je, veli, držao da enciklika osuđuje

samo zloporabu drske kritike. A ako ona potiskuje u drugi red sve što može biti predmetom opravdanog kritičkog ispitivanja, to je stoga što ona nije mogla ulaziti u detalje egzegeze; jer je više program studija, dogmatski akt koji proizlazi od vrhovnog autoriteta (M. I, 313, 314). Htio je stoga Papi diskretno natuknuti, da je njegova enciklika vrlo dobra za ravnanje teolozima i propovijednicima, ali da se historičari i kritičari moraju ravnati po drugima načelima. To je djelomično i učinio u posebnom aktu koga je dostavio sa svojim pismom. Sve je međutim bilo tako aranžirano, da je kardinal Rampola odgovorio da je Sv. Otac vrlo zadovoljan (assai lieto e soddisfatto) s ovim potpunim podvrgavanjem. Ali Papa je ujedno pozivao Loisy-a da svoj talenat upotrijebi u kojoj drugoj struci. Na to međutim Loisy piše — dakako samo pro foro interno —: Tel n'était pas mon programme — to nije bio moj program« (M. I, 318). On je stvarno imao sasma drugi program pred očima, pa ga stoga odsad još skrivenije odlučuje provoditi.

Godine 1896. on osniva la Revue d'historire et de littérature religieuse, u kojoj pod pseudonimima nastavlja širenje svojih ideja. One prolaze neosuđene i nakon godina još Loisy sebi čestita taj uspjeh: »Na distanciju izgleda divno, da je časopis, kojim su upravljali svećenici, mogao s tim laičkim programom, izdržati dvanaest godina a da ne bude smrvljen pod crkvenim cenzurama. Ali mi smo počeli skromno i kroz nekoliko godina bili smo oprezni« (M. I, 394). I zaista slabo je tko znao šta Loisy radi a još je manje tko slutio šta on sprema. U zbilji on je pripravljao svoje djelo Essai d'histoire et de critique religieuses, koje sedam mjeseci kasnije ponovno redigira pod naslovom Essai d'histoire et de philosophie religieuses. Međutim stanje je takvo, da Loisy to dvaput pisano djelo ne usuđuje se odjednom izdati, iako veli da je i u njem poduzeo mjere opreza na taj način što je napadao Sabatiera kojeg je inače, dijelio misli o relativnoj vrijednosti vjerskih simbola. To je bila, kaže on samodopadno, »prava Suma onoga što će biti katolički modernizam«, prava »nova apologetika«, ali on je dobro razumio da bi to djelo, kad bi ga odjednom publicirao, otvorilo oči katolicima. Zato je odlučio da ga servira kao i druge svoje stvari u doziranim pilulama pod raznim imenima. »Što se tiče velikoga apologetskoga djela (spo-

menutog Essai-a) ja ću ga širiti što više moguće u malim komadima, pod pseudonimom, i, kako me ne smatraju da sam tako zaokupljen teološkim predmetima, ne će slutiti otkud to dolazi. Ja imam već tri ili četiri pseudonima spremna za potpisivanje svojih članaka«. U stvari imao ih je i više (A. Firmin, F. Jacobé, Jean de la Rochelle, Jacques Simon, Jean Lataix, Etienne Sharpe, Isidore Deprés).[19]

Cilj međutim ovog brojnog potpisivanja nije samo zaštiti autora i pod plaštom diskretnosti omogućiti sigurnije infiltriranje ideja. Ti pseudonimi idu i za tim da impresioniraju, učine dojam kako čitava jedna falanga učenjaka juriša na Crkvu u namjeri da je modernizira: »svi ovi pseudonimi nisu nikada sakrili namjere da se Crkvu modernizira (de moderniser l'Eglise)« kaže Loisy. Na ovaj zamišni cilj upozorio je bio dekret Sv. Oficija od 8. XI.: »kao što je to lako razumjeti, toliko knjiga i članaka izlazeći pod tolikim različitim imenima i ispovijedajući otvoreno herezu i bezbožnost mogli su, posve opravdano, izazvati sumnju da se isto toliki broj svećenika pobunio proti katoličkoj vjeri, stvar koja bi bila teška i očita uvreda na adresu francuskog svećenstva«.[20] Loisy je smatrao da je to borba za čast francuskog svećenstva, samo je, protivno ususima časne borbe, borio se potajice. To je potrajalo sve do konca 1900.

»Apologeta« Evanđelja i Crkve.

Iza ovoga datuma Loisy-u se pružila prilika da izađe iz svog skrivenog i defenzivnog stava i pređe u ofenzivu kao branitelj, »apologeta« Crkve. U to je vrijeme naime bilo izašlo poznato djelo Adolfa von Harnacka: Das Wesen des Christentums.[21] Harnack je u njem isticao mišljenje da je bitna ideja Evanđelja vjera u Boga-Oca, te da Bogu-Ocu treba služiti prema nauci Isusa Krista, kod kog je sinovska svijest bila najjače razvijena i koji je najčišći i najuzvišeniji religiozni genij. U samoga Isusa treba vjerovati, ali bez posredništva Crkve, osobito katoličke Crkve, koja je, prema Harnacku, iskvarila Evanđelje i koja nema ništa božanskoga, nego je prava

---

[19] Cit. Lagrange, op. c. p. 95—97.
[20] Ibid. p. 100.
[21] Berlin, 1900.

država, slična rimskome carstvu, dok kraljevstvo Kristovo nije od ovoga svijeta.

Na taj napadaj Loisy će odgovoriti i pojaviti se tako kao apologeta Crkve i autentičnog smisla Evanđelja svojim djelom L'Évangile et l'Église, početkom novembra 1902. Prividno, dakle, to bi imao biti katolički odgovor Harnacku. U stvari to će za Loisy-a biti zgoda da pod vidom apologije (iako u uvodu veli da to nije apologija!) prometne u katolički svijet svoje modernističke ideje. Po izjavama što ih posjedujemo iz les Choses passées cilj je toga djela bio: dati kratak prikaz kršćanskog razvitka počevši od Evanđelja, da bi se pokazalo, kako se bit toga Evanđelja održala u katoličkom kršćanstvu i kako su sve njegove transformacije bile sve prije nego stalna dekadenca. To je bio glavni cilj knjige. U tu svrhu odlučio se, kao uostalom i u prijašnjim svojim radovima, ostati na historičkom terenu, držeći se isključivo činjenica.[22] A šta činjenice govore? Da Harnack nema pravo, da glavna ideja Evanđelja nije Bog-Otac, nije barem jedina i u tome je Loisy-eva kritika zaista bila uspješna. No nasuprot toj ekskluzivnoj ideji, Loisy ističe drugu ne manje ekskluzivnu, da je osnovna misao Isusova: navještavanje kraljevstva Božjeg. I to načinom koji vodi još daleko težim posljedicama nego samo Harnackovo dokazivanje. »Ja imam gotovo volju, pisao je on, da Harnacku napravim nepriliku, pokazavši da tekst na kom počiva cio njegov sistem — ideja Boga-Oca i sinovska svijest Isusa Krista — ne pruža više garancije od Ivanovih tekstova«, koji su neautentični (M. II, 168). On je dakle apologeta koji nastupa rušeći vlastite pozicije ili bolje rečeno pozicije Crkve koju hoće da brani. No to je tek početak. Njegovi rušilački ciljevi idu mnogo dalje.

Kraljevstvo Božje koga je Krist osnovao, bilo je, prema Loisy-u, zemaljsko kraljevstvo, koje se trebalo ostvariti odmah po skorom svršetku svijeta. A kako do tog svršetka svijeta i uspostave kraljevstva nije došlo, znači da se radilo samo o samoobmani, o snu koga su događaji okrutno demantirali. »Poruka Isusova sadržana je u naviještanju kraljevstva i u poticaju na pokoru da bi se imalo udjela u kraljevstvu«. I kako je kraljevstvo buduće, uloga je Mesije bitno eshatološka . . . U

[22] Choses passées, pp. 245—246.
[23] L'Evangile et l'Église, Paris 1902, p. X.

jednom smislu Isus je bio Mesija, a u drugom nije još bio. Bio je to, ukoliko je bio zvan da osobno ravna novim Jeruzalemom, a nije to bio, jer novi Jeruzalem još nije postojao. I samo u ovom, također, smislu Isus je bio Sin Božji. Isus kaže za se, da je Sin Božji u onoj mjeri u kojoj priznaje da je Mesija. On je Sin per excellentiam, jer je jedini namjesnik Božji za kraljevstvo. Ali on je jedan siromah, koji se je prevario: on je navještavao kraljevstvo, a došla je Crkva. I u tom je razvitak.[24]

Sve što je kasnije došlo, to je plod interpretacije. A ta je interpretacija bila opravdana, jer su naučavanje i sama pojava Isusova morali biti objašnjeni drugm narodima, ako se htjelo da ih oni prihvate. Na kakav način je to učinjeno? Tako da je Krist proglašen Bogom: Božanstvo Kristovo, utjelovljenje Riječi Božje bili su jedini prikladni načini da se grčkom razumu prevede ideja Mesije (koja za njih nije ništa značila). Može se tvrditi da su Trojstvo i utjelovljenje grčke dogme, jer židovstvo i žido-kršćanstvo za njih ne zna. Dogmu o milosti Evanđelje izričito ne naučava kao ni kristološku dogmu. Isus nije unaprijed uredio kršćanski kult kao što nije formalno uredio ni konstitucije i dogme Crkve. Krist nije ustanovio Crkvu i sakramente a dogme su nastale postepeno, zato se ne može reći, da su nepromjenjive. To isto vrijedi i za crkvenu vlast, koja je samo ljudska ustanova.[25] »Naučni razvitak kršćanstva, kaže Loisy doslovce, bio je fatalan i stoga opravdan. U cjelini on je služio stvari Evanđelja, koje nije moglo ostati u svojoj čistoj biti i koje prevađano stalno u žive nauke, živjelo je samo u njima«. Kršćanstvo se, dakle, nužno razvijalo kao i sve ostalo, kao i svaka ljudska istina. »Samo je istina nepromjenjiva, ali ne njena slika u našoj duši«. Evanđelje je također samo takva slika istine; ono je prodočavalo vjeru, koja je bila određena da se stalno prilagođuje sredini gdje se rađa. Prema tome svi naši pa i dogmatski pojmovi samo su simboli. »Kršćanstvo nije izmaklo nuždi simbola, koji je normalni oblik kulta kao i religiozne spoznaje«.[26]

Vodimo li računa o svemu tomu vidimo da su u zbilji odnošaji između Crkve i Evanđelja veoma slabi. Crkva je nešto

[24] Ibid. p. 36, 53, 37, 111.
[25] Ibid. 125, 140, 141, 155, 181 i M. II, 168.
[26] M. II, 168, i L'Évangile et l'Église, pp. 160, 161, 166, 124, 204.

sasvim nova obzirom na ono što je Evanđelje sadržavalo. »Kako je Evanđelje bilo vrlo prilagođeno sasvim posebnoj sredini, gdje je ugledalo svijetlo, trebalo ga je najprije otrgnuti od prvotnih veza. Prva i najodlučnija, najvažnija promjena, a i najbrža možda bila je u tom da je od židovskog pokreta, zasnovana na ideji mesijanskoga kraljevstva, ostvaren prijelaz k religiji, koju je mogao prihvatiti grčko-rimski svijet i čovječanstvo. Iz ovoga glavnog dijelenja proizašlo je kršćanstvo. Ali ta promjena nema na sebi ništa vanredna. To je zakon života, jer »život je kretanje i stalan napor oko prilagođivanja stalno promjenjivim i novim okolnostima«. »Kršćanstvo nije izmaklo tome zakonu«.[27]

Tako je, eto, Loisy braneći Evanđelje i Crkvu proti Harnacku napadao, samo još kud i kamo potpunije nego on, sve ono što je katoličkoj Crkvi bilo veliko i sveto.

»Historički Krist«.

Ovaj rušilački ili kako Loisy voli reći kritički rad bio bi neprovediv, ako bi ličnost Kristova ostala ono, što joj tradicionalno kršćanstvo pripisuje. Zato Loisy, kako smo već vidjeli, nastoji prije svega skinuti s lika Kristova aureolu veličine i božanstva. On se doduše, očito iz opreza, čuvao da izravno govori o božanstvu Kristovu. On je, što više, da stvar prikaže što nevinijom, rekao u uvodu svoje knjige, da bi njegov rad bio vrlo pogrešan i nepotpun, naročito u pogledu božanstva Kristova i autoriteta Crkve, da je namjeravao pisati apologiju kršćanstva.[28] Ove su riječi mnoge uvjeravale — iako kad ih čovjek dobro promatra one to nikako ne kažu — da Loisy smatra Krista Bogom, samo da bi o tom trebalo posebno pisati. U zbilji one su samo značile da Loisy ne će o tom da izravno govori. A zašto, to je on sam znao.

Uza sve to sam njegov prikaz »historičke« ličnosti Kristove obzirom na njegove ideje o kraljevstvu, za koje je on vjerovao »da ima brzo doći«, to samo bilo je dovoljno, onome dakako tko je umio čitati, da prozre pravu misao Loisy-evu o božanstvu Kristovu: Krist u njegovim očima nije nikako mogao biti Bog. To je on, uostalom, već davno insinuirao u spominjanom dialogu između mladoga učenjaka i Crkve. Crkva hoće da nametne

[27] L'Évangile et l'Église, p. 37, 134.
[28] Ibid. p. VII.

šutnju mladome učenjaku u ime Isusovo, a on se okomljuje na nju: »Poslušati tebe, o Crkvo, u ime Isusa! Zar je Isus htio da se ja tebi podvrgnem? Da li je on uopće na to i mislio? Uostalom, zar mi je on mogao nametnuti svoju volju?« (M. I, 121). A u kom smislu bi Isus i mogao biti Bog? Ako je Bog identičan sa svijetom, šta može biti Isus Krist? Samo pojedinačna vanjska pojava božanstva. »Bog oduvijek postoji kao nutarnja, vječna strana vanjskog svijeta. Krist nije idol. Čitavo je čovječanstvo dijete Božje« (M. I, 213).

Loisy-ju je čak i mesijanstvo Kristovo problematično. U jednom smislu on je Mesija u drugom nije. On je dapače tek jedan od brojnih mesija: »Od godine popisa pučanstva do uništenja grada i hrama, u Palestini je iskrslo više mesija. Jedna od ovih mesijanskih ličnosti — obično se ne oklijeva da se ostale nazove avanturistima i vizionarima — bio je Isus Nazarećanin, koji je, u doba Poncija Pilata, navještavao u Galileji i u Jeruzalemu neposredni dolazak kraljevstva Božjeg; kako je to značilo prorokovati uništenje rimske vlasti u Palestini, Isus je to platio svojim životom«.[29] Ostale su mesije nazivali avanturistima i vizionarima, je li Krist nešto drugo? Pa sama činjenica da se je prevario propovijedajući neposredni dolazak kraljevstva Božjeg, najbolje svjedoči da je i on bio samo vizionar. Isus je bio »pobožan čovjek koji nije umio odijeliti svoje pobožnosti od svojih sanja« i to je razlog da je nastradao. Sokrat je sigurno veći od njega, jer »ako je mesijanska nada bila nepostojana i kriva, filozof umirući za stvar razuma bio je mudriji od Krista, koji je umro za stvar svoje vjere«.[30]

Nikad ni sam Harnack nije govorio o Isusu s ovoliko nepoštivanja. On također nije dopuštao božanstva Kristova, ali on je bio daleko od toga da bi svodio Isusovo propovijedanje na samoobmanu. Za nj je Isus bio divna ličnost, koja je najbolje poznavala Boga kao Oca i vrijednost ljudske duše. Kraj svih nedostataka i krupnih netočnosti, kraj sve uskosti njegovih pogleda, Harnack je ipak smatrao Isusa učiteljem i vođom, koji najbolje vodi Bogu, i njegovo je djelo »Das Wesen des Christentums« bilo pravi manifest u prilog vjerovanju u Isusa Krista.

Loisy-eva obrana Isusa bila je tako samo kamuflirani napadaj na nj. Isus ne samo da nije Bog, ne samo da nema ništa

---

[29] Cit. Lagrange, op. c. p. 186

[30] L'Évangile et l'Eglise, 2 ed. p. 105.

od veličine koju mu je Harnack priznavao, on dapače spada u kategoriju vizionara, tih polu-luđaka, koji svoje ludosti plaćaju teškim posljedicama.

A ono što se veli da je on uskrsnuo? To je malo nezgodno, ćuti Loisy, ali kasnije će on i za to naći riješenje: Isus »nije c i o umro. Nekoliko ga je učenika v i d j e l o i p o v j e r o v a l o,[31] da je uskrsnuo, da živi uz onoga koji ga je poslao, spreman da dođe s neba uspostaviti božansko kraljevstvo koje je navještavao«.[32] Vjera je ukratko preobrazila Krista, za vjeru je Krist Bog, ali samo za vjeru. Za Loisy-a on je ono što je bio »prema historičkim podatcima«: čovjek koji je obmanuo sama sebe. Zar je drugačije za nj i moglo biti? On je davno napustio vjeru pa je sad tome tražio opravdanje. Dvije godine nakon izlaska L'Évangile et l'Église, on je pisao u svome dnevniku: »ja ne vjerujem u božanstvo Isusovo, kao ni Harnack ili Jean Réville i ja smatram osobno utjelovljenje Boga kao filozofski mit. Krist zauzima manje mjesta u mojoj vjeri nego u vjeri liberalnih protestanata; jer ja ne pripisujem toliko važnosti kao oni u tu objavu Boga-Oca, kojom oni časte Isusa. Ako sam štogod u religioznom pogledu, ja sam više panteo-pozitivo-humanitarac nego kršćanin«. Povodom pak djela panteiste von H a r t m a n n a »Religija budućnosti«, on je pisao: Glavna je misao da su svi oblici kršćanstva stvarno mrtvi, da se ne daju popraviti drugačije nego radikalnom promjenom i da bi trebalo nešto nova. U dnu on misli o katolicizmu što i ja mislim, što o njemu misli Hilaire Bourdon (Tyrrel). Mi nismo više kršćani«. (M. II, 397, 395).

Iako ove posljednje stvari nisu bile poznate javnosti, jer su bile pohranjene u Loisy-evu dnevniku, njegov stav bio je dovoljno jasan i tražio je intervenciju Crkve. Bila je već uslijedila osuda L'Évangile et l'Église sa strane kardinala Richarda, ali je još trebala doći i službena intervencija Rima.

---

[31] Ja podvukao. Loisy kaže: Jésus »ne mourut pas tout entier. Quelques disciples qu'il avait faits le virent et le crurent resuscité.« Loisy je valjda prvi autor na svijetu, koji je za nekog ustvrdio da nije c i o umro. — Bit će sigurno i oni učenici što su ga vidjeli da su vidjeli onaj d i o koji nije umro! Ovakovo zamatanje činjenica nije zaista na čast Loisy-evoj kritici.

[32] Lagrange Cit. p. 188.

Posljednji pokušaji.

Loisy je ipak nastojao ne bi li kako tu intervenciju prepriječio. »Ja nisam mogao, piše on, izjaviti svoj potpuni pristanak uz nauku Crkve, osim pod okriljem tumačenja koje je sugerirala moja knjiga. Nisam bio disponiran kao Hébert, da pozovem Crkvu da se izjavi o mojoj nauci, ali sam joj htio dati vremena da je počne cijeniti« (M. II, 203). Crkva se međutim nije htjela okoristiti tim vremenom što ga joj Loisy tako pretenciozno davao pa je 16. XI. 1903. uslijedilo stavljanje na indeks sa strane kongregacije sv. Oficija nekoliko njegovih djela: La réligion d'Israel, Études évangeliques, l'Évangile et l'Église, Autour d'un petit livre i le Quatrième Évangile.

Uza sve to Loisy nije gubio nade. Još se uvijek nadao da će moći reformirati Crkvu, ostavši u njoj i pokorivši se. On se već jednom bio pokorio prigodom enciklike Providentissimus Deus, pa je tako odlučio i sad učiniti. Već 11. XII. iste godine piše kardinalu Merry del Val-u list, koji međutim ne zadovoljava pa stoga Loisy iznova pokušava sreću 21. I. 1904. htijući apsolutno uvjeriti da se podvrgava. »Vrlo žalim, piše on istom kardinalu, što Sv. Otac nije smatrao dovoljnim moj pristanak koji sam dao na dekrete sv. kongregacije i indeksa. Ne bih bio udovoljio dužnosti iskrenosti, kad ne bih bio izričito rezervirao svoje mišljenje historičara i egzegetskog kritičara. Nije mi došlo na misao da bi se od mene moglo tražiti čisto i jednostavno povlačenje čitave skupine ideja koje, sačinjavajući bit mojih djela, dotiču se nekolikih redova spoznaja obzirom na koje crkveno se učiteljstvo ne vrši izravno. — Ja prihvaćam, Monsignore, sve dogme Crkve i ako sam izlažući njihovu povijest u knjigama koje su netom osuđene, nehotice izrazio mišljenja protivna vjeri, rekao sam i opetujem da osuđujem sam u tim knjigama ono što u njima sa stajališta vjere može biti prijekorno« (M. II, 322).

Oblikom to je izgledalo potpuno pokoravanje. Loisy nam međutim naknadno tumači da nije baš bilo takvo: riječ prihvaćam (j'accepte) bila je izričito izabrana da ne reknem: čvrsto vjerujem (M. II, 322). Dakle zato, da umiri crkvene vlasti prividno ispravnom formulacijom svoga stava. Bilo mu je samome jasno da njegovo mjesto nije u Crkvi: »ekskomunikacija bi me bila stavila na moje pravo mjesto koje

je izvan rimskoga katolicizma« (M. II, 347). Zato je već i pomišljao na prekid. 27. II. 1904. on šalje jedan članak »Temps-u« u kom izjavljuje da posve prekida s Crkvom. A ipak sutradan već, 28. II. on se obraća samom Piju X.: »Presveti Oče! Znam za dobrohotnost Vaše Svetosti i njezinom se srcu danas obraćan. Ja hoću da živim i umrem u zajednici katoličke Crkve. Ja ne ću da doprinesem rušenju vjere u mojoj zemlji. Nije u mojoj vlasti da uništim u sebi rezultate svojih radova. Koliko je do mene, ja se podvrgavam sudu donešenom proti mojim spisima po kongregaciji sv. Oficija. Kao dokaz svoje dobre volje, i za umirenje duhova, spreman sam napustiti naučavanje koga vršim u Parisu, i ja ću dapače napustiti svoje znanstvene publikacije koje sam pripremao« (M. II, 347).

Koliko je u ovim riječima bilo iskrenosti teško je reći. Nije isključeno da su one bile pisane pod kakvom velikom navalom milosti na Loisy-evu dušu. One zvuče svakako vrlo iskreno i najljepše su valjda što je Loisy ikad napisao. Problem bi se doduše bio mogao postaviti: nije li i ta iskrenost — kao i bezbroj drugih u ljudskom životu — bila uvjetovana nečim drugim, planom osvajanja Crkve, koga Loisy nikad nije gubio iz vida. Kakogod međutim bilo, Pijo X. primio je s mnogo blagosti te izjave, ali je ujedno tražio bezuvjetno podvrgavanje. I Loisy se podvrgao pišući: »Ja izjavljujem Vašoj Preuzvišenosti (kardinalu Richardu) da iz duha poslušnosti prema sv. Stolici osuđujem zablude koje je kongregacija sv. Oficija osudila u mojim spisima«. U svojim Mémoires-ima Loisy veli da sebi nikad nije mogao oprostiti te tako apsolutne izjave. No za to njegovo subjektivno raspoloženje nije se znalo. On je izvana obećao šutjeti i stoga je Crkva čekala (M. II, 367, 369).[33]

Napuštanje modernističkog djela.

Pokraj svih mjera opreznosti, što ih je Loisy poduzimao da ostane u Crkvi, »za njezino dobro« on konačno sam počinje uviđati da je sve to uzaludno. »Pijo X., kaže on s neizrecivom smiješnošću, traži od mene da se odreknem spasavanja Crkve« (M. II, 318, 485).

[33] Cfr. Lagrange, p. 150.

Ali zar će se zbilja morati toga odreći? Ta to je bila njegova životna misao i on je tako obazrivo nastojao da je provede u djelo. »Svjestan sam, kaže on, da sam se služio najvećom obazrivošću da uvedem malo istine u katolicizam . . . Stvarno ja sam sebi uvijek zabranjivao da ex professo dokazujem neistinitost katolicizma«. »Ja sam diskretno ali stvarno insinuirao bitnu promjenu postojeće egzegeze, službene teologije, crkvene vlasti uopće«. Moje djelo l'Évangile et l'Église nije bilo ratni stroj spretno kamufliran da pripravi propast katolicizma, praveći se da pobija protestantizam. Moja knjiga nije imala namjere da »propisuje«, nego samo da sugerira potrebne reforme (M. II, 455, 103).[34]

On je svoje reforme htio uostalom provesti posve mirnim putem. Iako na jednom mjestu svoja modernistička nastojanja naziva pravom revolucijom, ipak on nije pribjegavao nasilnim sredstvima. Što više, da bi što lakše i sa što manje buke mogao ostvariti svoje planove, on je kompetirao i na biskupsku stolicu — zapravo na dvije: u Monaku, a zatim u jednoj francuskoj biskupiji — i u tom cilju poduzimao razne korake. To bi bilo najidealnije, jer »pokret se ne može provoditi dekretima, nego osobnom akcijom, sjedinjujući naučnu kompetentnost s crkvenim autoritetom« (M. II, 163). Crkva međutim nije htjela njegove kandidature. On ipak do posljednjeg časa poduzima sve, kako bi uredio barem svoje službene odnošaje s Crkvom. Još pred samu osudu koja će ga konačno ipak stići on traži celebret kod sekretara biskupijâ.

Konačno ipak uviđa uzaludnost svoga glumljenja pa piše: »Moje držanje izgleda mi sve više čista komedija . . . kad čovjek ima ove osjećaje, nije više katolik, i, ako je svećenik, mora otići«. Njegovi se modernistički sni rasplinjuju. »Ja ne vjerujem, piše on melankolično, da bi čovjek mogao gojiti veliku nadu za katolicizam, niti šta pokušati pod tom etiketom . . . Ako čovječanstvo mora jednom doći do neke vrste religioznog jedinstva, to vjerojatno ne će biti ispovijedanjem koje od vjera što sada postoje, nego u sveopćoj svijesti ljudskoga dostojanstva, ljudskoga prava, ljudske solidarnosti, u najuzvišenijem smislu svih ovih riječi, tj. u novom idealu, koji se ne će nametati izvana kao objava neke apsolutne ličnosti više od svi-

[34] Ibid. p. 106, 107.

jeta, nego koja će biti kao savjest čovječanstva napokon sposobna da vodi samo sebe i da gleda Boga facie ad faciem, kako je pripovijedano u Mojsiju« (M. II, 502).

U to je nadošao dekret Lamentabili sv. Oficija od 3. VII. 1907. i enciklika Pascendi od 7. IX. 1907., koji su sadržavali osudu više otvoreno ispovijedanih Loisy-evih zasada, pa mu je postalo jasno da sad mora raščistiti položaj. Konačno je priznao da nema prava nikoga varati. Bilo je doista za to i vrijeme! Odgovorio je stoga djelom: »Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis«, gdje je među ostalim priznao da modernizam smatra vanjsku objavu mitološkom idejom, da poriče apsolutnu vrijednost tradicionalnih dogmi i apsolutni autoritet Crkve. Priznao je da bi šutnja sa strane Pape značila enormnu koncesiju, implicitno naime priznanje temeljnog principa modernizma: mogućnosti, nužnosti i opravdanosti evolucije svih dogmi uključivši tu i nepogrješivost.[35] Time je stav Loisy-a bio konačno nedvojbeno jasno utvrđen, pa je 7. III. 1908, na dan sv. Tome, došlo ono što je Loisy rekao da je davno trebalo doći: ekskomunikacija.

* *
*

Daljnji putevi Loisy-a kreću izvan modernizma. Modernizam je u biti bio pokušaj nutarnjeg prevrata, zauzimanja Crkve iznutra u cilju radikalne, posvemašnje reforme. Napuštajući Crkvu, Loisy je napustio i svoj program. Ali zato nije prestao obraćati njoj svoje poglede. Ne više da je spasava, nego da nam rekne kako je mrzi. Kako ju je odavna mrzio. »Ja ne mrzim kršćanstva« kaže on. Ali zato Crkve ne može smisliti: »sadanji je režim Crkve škola laži i niskosti . . . glupani, kukavice, lažljivci odveć dobro (u njoj) uspijevaju, i bilo bi zaista oportuno da ih se smrvi među palcem i kažiprstom kao gamad« (M. II, 158, od 16. XI. 1902).

Samo što ne rekne, da bi trebalo uvesti novu inkviziciju. Zaista dobra misao! Posve u pravcu oslobođenja Crkve od svake stege kako je Loisy sebi zamišljao! Kad Crkva ne će da sluša Loisy-a, trebalo bi je smrviti! A ona je ipak za Loisy-a — kraj sveg joj imputiranog reakcionarstva — bila tako blaga,

[35] Simples reflexions, 275, 276.

te na sve njegove ispade i proti nauci i proti disciplini, proti njenom životu nije poduzimala inkvizitorskih mjera, nego je strpljivo čekala da se vrati.

Kad je biskup Châlons-a upitao šta će učiniti, ako se Loisy pokaje i pokuša vratiti, Pijo X. mu je odgovorio:

»Primite ga raskriljenih ruku«.

Ali Loisy se nije vratio.

Završne kritičke primjedbe.

Poduzimati kompletnu kritiku Loisy-evih ideja i njegovoga djela u ovome kratkom članku ne bi bilo moguće. Možda je međutim obzirom na sam njegov rad, njegov pothvat da modernizira Crkvu, najbolja kritika sam prikaz toga rada.

Ništa naime tako snažno ne pokazuje zamašnost iluzija, kojima se je Loisy podavao kao upravo sama njegova misao da će Crkvu moći skrenuti s njezinog stoljetnog i tisućljetnog puta, i dovesti do bitne transformacije njene nauke i njene konstitucije. Više kritičnosti kod tog reformatora, koji je kritiku uzvisivao nad sve ostalo bilo bi mu sigurno odmah spočetka pokazalo beznadnost njegova pothvata. I kao čovjek koji je ozbiljna historička istraživanja smatrao svetim pravom, on je od historije mogao naučiti da su se dosad svi analogni pokušaji rušenja ili mijenjanja Crkve razbili o nepokolebivu stijenu Petrovu. U ta oba smisla on se pokazao slabim kritičarom i slabim historičarom.

Ali to nisu jedini nedostatci njegovog rada. Više još možda nego u praktičnim namjerama zauzimanja Crkve, oni se očituju u njegovom naučnom radu i to u dva razna smjera.

S jedne strane on je potpuno neznanstveno nastupio, što nije podvrgao strožem ispitivanju filozofske ideje panteizma i evolucionizma, koje su tada vladale i koje je on i sam usvojio kao podlogu i misaonu direktivu svoga rada. Dublje ispitivanje u tom smjeru bilo bi mu pokazalo svu apsurdnost, svu neodrživost panteizma i nemogućnost evolucionizma odnosno relativizma istine, kakvog ga je on zastupao u svojim djelima. »Otkad pišem ja sam se trudio, piše on, da pribavim pobjedu ideji razvitka koja uključuje relativnost dogmatskih formula i, u istoj mjeri, relativnost crkvenog autoriteta« (M. II,

430). U ovome je upravo bila fatalnost njegova naučnog rada, jer on počinje s tim neosnovanim i apriorno usvojenim idejama: sve što je kasnije radio moralo je neizbježivo nositi značajke tih nedokazanih pretpostavki. Ali kad je već usvajao relativizam u pogledu istine, onda se je dosljedno morao odreći dogmatizma u pogledu toga vlastitog stava. Jer ako je istina relativna onda nema za čovjeka mogućnosti, da ma koje stajalište — pa bilo to i samoga relativizma — istakne kao nepokolebivo vrijedno, kao dogmu koju bi svatko i uvijek morao usvojiti. Relativizam istine, drugim riječima, ruši, kad ga se hoće da usvoji kao princip opće-vrijedan, sama sebe.

S druge pak strane sam naučno-kritični postupak Loisy-ev pokazuje da je on propustio ocijeniti samu vrijednost kritičkog rada. Slično kao i u pogledu svojih filozofskih ideja, on usvaja kritiku kao jednu apsolutnost, koja matematskom točnošću, uvijek i svagdje, mora dati sigurne rezultate, dok je ona u stvari tek jedan vrlo delikatan instrumenat koji odmah krivo pokazuje čim se ga sili da prekorači svoje granice. Kritika je, kao što je vanredno zgodno rekao Émile Faguet, znanost uvijek djelomično konjekturalna, to jest više znanje nego znanost, nepotpuna spoznaja u kojoj se miješa umijeće i znanost, koja zna do određene točke; a zatim prelazi k intuiciji; iza toga pretpostavlja; potom pak zamišlja; pa je tako konačno preodređena da se sve više približuje znanosti ne dosežući je međutim nikada.[36] To ukratko znači da ona mora uvijek biti oprezna pri ocijenjivanju rezultata i da nikad, osim zaista posvemašnjeg podudaranja jednog dokumenta s drugima ne smije biti posve kategorična. Kad bi u svijetlu ovih kritičkih načela ispitali Loisy-eve kritičke rezultate, vidjeli bi lako svu njihovu pretjeranost a većinom i posvemašnju nezasnovanost.

Sama paralela, između tradicije Crkve i nalaza stare perzijske, babilonske, grčke prošlosti, tako je površna, da je on i sam osjetio kasnije potrebu da je korigira: Moramo reći, piše on, da je kaldejska tradicija mogla samo pružiti određene deskriptivne elemente, ali religiozna ideja i duh pripovijedanja, koji su sve, pripadaju kao vlastitost hebrejskoj tradiciji; i monoteistička ideja nije imala, nije ni mogla imati u onim primi-

[36] Emile Faguet, Histoire de la langue et de la litterature française, t. VIII, p. 395, cit. V. Giraud, Essai sur Taine, p. 204.

tivnim vremenima, ni apsolutnog kontinuiteta ni čvrste konsistentnosti koju vidimo u tradiciji Crkve od dolaska Kristova.[37]

A šta tek da kažemo o rezultatima kritike obzirom na ličnost Kristovu i na Crkvu koja je iza njega slijedila? Zar je doista kritika dokazala, da je Crkva bitno izmijenila evanđeoski tekst? Takve dokaze mogla bi pružiti samo komparacija s vanjskim nedvojbenim dokumentima, no takvi dokumenti nisu uopće nađeni. Loisy se doduše voli stalno pozivati na »sigurne rezultate kritike«, ali dovoljno je da čovjek malo izbližeg pogleda te rezultate, pa da vidi kako su oni sigurni: to su rezultati, koji se među sobom u silnoj mjeri razilaze. I, osim da tko pronađe novu matematsku znanost koja će omogućiti zbrajanje kvantitativno različitih jedinica, njih je apsolutno nemoguće uzimati kao jedno, kao jedan konačni rezultat. To su rezultati, ali međusobno toliko divergentni, da samo zatvaranje očiju pred njihovom silnom oprečnošću može dovesti čovjeka dotle da počne govoriti o sigurnim rezultatima kritike. A onda, tko se samo s Loisy-em sigurno slaže i s kim se on nedvojbeno slaže? A i da pustimo druge po strani, možemo li reći da se njegovi rezultati iz jednoga razdoblja slažu s onima iz drugoga? Treba čovjek samo čitati — ali o tom možda jednom drugom zgodom — šta je Loisy učio kao modernista, a šta kasnije kad je prestao to biti, baš o ličnosti Isusa Krista, pa da ocijeni kako su rezultati kritičkog rada »neosporni« i »definitivni«.

A sve napokon, kad bi se ti kritički rezultati zaista savršeno podudarali — što nikako ne stoji — ostalo bi tom kritičkom istraživanju mnogo posla oko tog da objasni postanak kršćanstva. Ako je na pr. Krist bio samoobmanut, čime eksplicirati da su se učenici u nj pouzdavali i poslije njegove smrti i da su umirali za nj? Ako je Isus vjerovao u skori dolazak kraljevstva Božjeg, a ono nije došlo, čime objasniti da su ljudi pokraj te strahovite prevare htjeli da o njem tako divno govore i da se do smrti žrtvuju za nj? Ta već je sam Renan bio rekao: »Da je nauka Isusova bilo vjerovanje u skori svršetak svijeta, ona bi sigurno počivala danas u zaboravu«.[38] Čime također objasniti da su ostali mesije pošli netragom, dok je Krist ostao trajno živ u srcima tisuća i milijuna?

[37] Enseignement biblique, Chronique, p. 16.
[38] Vie de Jésus, 13 ed. Paris 1867, p. 293.

Na sva ta pitanja kritika makar i s čisto ljudskim radnim instrumentima mora kušati odgovoriti. A ako ne odgovori, onda sama relativnost njezinih rezultata, sami ti bezbrojni otvoreni problemi nameću beskrajno veću rezerviranost nego ju je Loisy pokazivao, dok se s njima služio. On je htio da Crkva svoju tako organski, životno povezanu tradiciju zamijeni s jednodnevnim rezultatima istraživanja, koja obzirom na krive i apriorno usvojene filozofske principe nije imala izgleda ni da ljudski objektivna bude.

Ima međutim u svem ovom i jedan novi elemenat, koga bi kritičar, makar kao hipotezu, bio mogao uvažiti, a to je nadnaravnost Kristove religije, njegov božanski karakter i njegova moć, da ne samo izvana djelima i dokazima djeluje, nego i iznutra pokreće srca.

Ta ideja uzeta i kao čista naučna pretpostavka bila bi Loisy-u otvorila nove horizonte i omogućila mu da velebno djelo Kristovo protumači drugim i zaista jedino pravim načinom. Ona bi mu pokazala da je Krist doista Bog i da je Crkva katolička božanska ustanova.

POVIJEST ARMENSKE CRKVE.

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak).

5. Nerzes Veliki.

Slijepog Tirana naslijedi na vladi njegov sin Aršak (350—367). Taj je nastojao mudrom politikom, da vlada neovisno i od Rima i od Perzije. Uvidio je, da oslanjanje na jednu vlast rađa zavist druge. Nadalje je nastojao, da ojača zemlju iznutra. Dok je Tiran imao neprilike s velmožama, te je nekima odviše povjerovao, a druge od sebe odbio, s dvora ih prognao i poubijao, što je Perziji dalo prilike, da ga izdajom uhvati, pozove mladi Aršak stare prijatelje doma Arsacida natrag. Među te spada na prvom mjestu kneževska obitelj Mamikunijaca. Članovima te obitelji vrati poglavite službe u vojsci. Upravnu službu povjeri članovima kneževske kuće Genunijaca Na taj način uvede red u vojsci, upravi, te u svoj zemlji.[73]

Kad je odmah na početku vladanja Aršakova umro katolikos Sahak, razmišljaše kralj s plemstvom, vojvodama i svećenstvom koga da postave na čelo armenske crkve. Hussikovi sinovi Pap i Athenogenes nisu dolazili u obzir, jer su se podali raskošnom životu i poganskom duhu. Sveopća je želja bila, da katolikosom postane jedan član od obitelji Mamikunijaca. Na taj bi način bila kruna najljepše povezana i s vojskom i s crkvom, pogotovo ako bi budući katolikos bio iz porodice Gregorija Prosvjetitelja.

Takova osoba bila je na samom kraljevskom dvoru: mladi, vrlo obrazovani kraljevski časnik uzorna vladanja i čestita života, Nerzes.

Za kralja Tirana nalazio se mladi Nerzes u progonstvu izvan države. Boraveći u Cezareji steče visoku grčku naobrazbu

---

[73] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV., 2, St. 67 ss.

i duboki kršćanski duh.[74] Prema jednom historičaru oženio se u Cezareji s princesom Sanducht iz kneževske obitelji Mamikunijaca, kćerkom Vardanovom.[75] Iza smrti svoje supruge i iza smrti kralja Tirana vrati se u Armeniju. Aršak mu dade čast dvorskog komornika.[76] Tako je Nerzes započeo vojničku i državnu karijeru ne misleći na duhovni stalež. Duboki kršćanski duh, što ga je usisao u Cezareji, učini, te se mladi časnik na kraljevskom dvoru posve razlikovao od drugih dvorjanika. Oči su sviju bile uprte na mladoga muža, potomka slavnog Gregorija.

Nerzes se opirao kralju i puku smatrajući se nevrijednim tako visoke časti, pače je — da odvrati od sebe izbor — javno i svoje grijehe ispovijedio, nu nije pomoglo.[77] Kralj mu dade i protiv volje uzeti mač i skinuti dvorsko odijelo, te obući svećeničko. Biskup Fausto podijeli kondidatu đakonat, a kasnije mu cezarejski biskup Dianios[78] podjeli biskupski red. Bilo je to oko god. 352. (prema Marquartu najranije 355.[79]). Nerzes je vladao 34 godine.

Katolikat sv. Nerzesa znači za Armeniju jednu novu epohu. Nerzes je jedna od najvećih ličnosti u povijesti armenske crkve iza Gregorija Prosvjetitelja. Zato mu i dadoše pridjevak Veliki. Nerzes je stvorio velike stvari.

Ponajprije je uredio odnošaj između katolikosa i kralja. U vrijeme Gregorija i Tiridata bio je taj odnošaj najsrdačniji i najuži. Kralj je bio vrhovni zaštitnik crkve. Kršćanstvo je ulazilo u zemlju odozgora. Kralja je slijedilo najprije visoko plemstvo. Kasnije je odnošaj obiju vlasti postajao hladniji i

---

[74] Sr. Moses iz Chorene, op. cit. III. 16. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 3. Da li je Nerzes boravio u Cezareji kao talac kralja Tirana ili je onamo bio poslan, da se izobrazi za budućeg crkvenog poglavicu armenskog ili je bio onamo poslan od roda, uopće da steče naobrazbu ili je živio u inozemstvu (emigraciji) poput mnogih drugih velikaša, koji su bili u zavadi s Tiranom, o tom vrela šute. Bit će, da je ovo posljednje najvjerojatnije.

[75] Sr. Sopherk Haikakankh (biograf Nerzesov), VI. 14. Faustos iz Bizanta ne spominje ime i podrijetlo Nerzesove žene.

[76] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 3. Biograf Nerzesov veli, da je dobio službu vrhovnog rizničara (Sopherk Haikakankh, VI. 15.).

[77] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 3. St. 70. - Sopherk Haikakankl VI. 23.

[78] Faustos iz Bizanta veli doduše, da je Nerzesov konsekrator bio biskup Euzebije (IV, 4), nu Sim. Weber dokazuje, da to kronološki nije moguće, jer je Euzebije postao cezarejskim biskupom tek 362. (op. cit. St. 292 ss.)

[79] Sr. Jos. Markwart, op. cit. St. 230.

mlohaviji, dok nije za Hussika i Tirana pukao između obih vlasti strahovit jaz. Sada su svi uvidjeli, da katolikos mora biti neovisan od kralja u izvršavanju svoje duhovne vlasti. Taj je položaj katolikosu pribavio Nerzes, barem za neko vrijeme.

Druga je zasluga Nerzesova, što je kršćanstvo produbio u narod ne odozgora, nego odozdo. Postavši katolikosom iz dvorskog časnika nije Nerzes pokazivao mnogo volje za teološke rasprave, koje su tada nalazile odraza u arijevskim i semiarijevskim borbama (druga sinoda u Sirmiju, sinoda u Antiohiji god. 357.) ali je zato imao mnogo više volje za pridizanje kršćanskog života i za socijalne probleme svoga vremena. Ne dogmatika, nego etika i caritas to su područje njegova plodnog i uspješnog rada.[80]

Tek što se mladi katolikos vratio iz Cezareje, saziva sinodu u prijestolnicu svoje metropolije, u Ašišat u Taronu. Sinoda obnovi apostolske propise o kršćanskom životu. Propisi o ženidbi bijahu pooštreni, ženidba između rođaka zabranjena, protiv nećudoređa izdane su stroge naredbe. Zapuštene crkve imadu se obnoviti, nove podići. Povećan je broj svećenika i redovnika, kao i sjaj bogoslužja, osobito kod glavnih crkvi.[81]

Veliko djelo Nerzesovo je, što je podizao škole za uzgoj klera i puka. Gregorij Prosvjetitelj uveo je u zemlju grčke i sirske svećenike, koji su imali punu naobrazbu. Kad su ti počeli izumirati, a to je bilo od Hussika dalje, opažao se veliki nedostatak obrazovanog klera. Armenci su pozajmili liturgiju od svojih susjeda Grka i Siraca, naravski u grčkom odnosno sirskom jeziku. Armenci nisu tada imali ni svoga alfabeta ni svoje literature. Kad su poumrli grčki i sirski svećenici, te kad je u armenskom kleru palo poznavanje grčkog i sirskog jezika, ponestalo je onih, koji će puku lomiti hljeb života.[82] Zato je Nerzes na raznim mjestima Armenije podigao škole za učenje grčkog i sirskog jezika. Tim se imala dići naobrazba i klera i puka.[83]

Najveće sredstvo za dizanje kršćanskog života u zemlji našao je Nerzes u redovništvu. I prije Nerzesa bilo je redovnika u Armeniji. Nu stalno je, da je baš on redovnike, koji su

[80] Sr. Jos. Markwart, op. cit. St. 228 ss.
[81] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 4, St. 76.
[82] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. III. 13. St. 33 ss.
[83] Sr. Catergian-Dashian: Liturgije kod Armenaca, Wien 1897. St. 75 (armen.).

dosad zasebno kao eremiti po gorama živjeli, ujedinio u samostane ili barem u laure. Kao glasoviti opati tog vremena slove grk Epifanije i Sirac Šalita, učenici slavnog biskupa Danijela.[84] Bilo je i ženskih samostana. Svojim primjerom, svojom liturgijom i poukom djelovali su redovnici vrlo dobro na odgoj puka. Da se istrijebe posljednji tragovi poganstva, namjestio je katolikos redovnike baš u onim mjestima, gdje su nekoć bila poganska svetišta.

Posebnu brigu vodio je Nerzes za siromake. Kako je u Armeniji bilo moćno visoko i niže plemstvo, puk je bio u zlom položaju morajući podavati velike dažbine svojim gospodarima. Tako je običan puk bio siromašan. Naročito je težak bio položaj onih, koji nisu mogli raditi, a rodbina radi slabe zarade nije mogla pomoći. Za ovakovu sirotinju organizirao je Nerzes pomoć i korisne ustanove. Sinoda u Ašišatu odredila je, da se na zgodnim mjestima imadu podići domovi za bolesne, gubave, dakle bolnice i ubožnice.[85] Ovaj rad otvori srca prostog puka kršćanstvu još mnogo više nego propovijedi.

Ma da se Nerzes u prvom redu brinuo za puk, ipak je znao sačuvati pravo držanje i prema kralju. Pun plemenitog rodoljublja predao se već kao svjetovnjak službi kralja Aršaka. Taj je pravac proslijedio i kao patrijar. Tako je on u interesu kralja i domovine pošao na čelu jednog poslanstva u Ca-

---

[84] Sr. Jos. Markwart: Die Entstehung der armenischen Bistümer, Roma 1932. St. 194. Sv. Epifan smjestio se u samoću Mambre na rijeci Mamušetu u Velikom Cofkhu, kasnije je sa 500 učenika otišao u Grčku, gdje je prebivao na jednom pustom otoku. U vrijeme Nerzesove smrti god. 373. boravio je sv. Epifan na velikom brijegu, na mjestu svetišta božice zvane »prijesto Nahat«. Mar Šalita prebivao je na brijegu Areuc na granici Male Armenije. Uz ovu dvojicu je za monaštvo u Armeniji zaslužan treći učenik korepiskopa Danijela Gind iz Tarona, koga zovu poglavicom monaha, učiteljem eremita, vođom pustinjaka, predstojnikom samostanskih redovnika i učiteljem svih anahoreta. On se nastanio u pustinji na vrelu Eufrata, gdje je nekoć boravio prvi veliki Gregorij (Faustos, VI. 16).

[85] Sr. Jos. Markwart, op. cit. St. 228 ss. Markwart drži, da se je Nerzes na povratku iz Carigrada zadržao kod biskupa Eustatija u Sebasti, koji je poznat sa svog djelovanja na karitativnom polju, posebice radi svoje skrbi za siromake. Slično je postupao sv. Bazilije u Cezareji (Ep. 94, Migne, Patr. Gr. 32, St. 480), sv. Gregorij Nazijanski (14. i 43. govor. Migne, Patr. Gr. 35, 858 i 36, 494).

rigrad.[86] Unatoč njegove najbolje volje ipak dođe do preloma između cara i patrijara. Razlog je bio, što je Nerzes bio prisiljen da radi nekih kraljevih nedjela izbjegava kraljevski dvor.

Razlog tome postupku vide neki u obiteljskim prilikama kraljevim. Poslanstvo Aršakovo u Bizant, kome je na čelu bio katolikos Nerzes, imalo je svrhu, da obnovi savez s istočno-rimskim carstvom. Car Konstancij pusti dva taoca, prinčeve Gnela i Tiritha (nećake kralja Aršaka) na slobodu,[87] što više dade armenskom kralju Aršaku grčku princesu Olimpiju zaručnicu Konstansovu, za ženu.[88] Kad se princ Gnel vratio iz Bizanta, oženio je Farandzu, princesu od Siuni-a, ženu neobične ljepote. Međutim se i njegov brat Tirith zagleda u Farandzu. Da se domogne njene ruke, pregne, da klevetama makne brata. Obijedi ga pred kraljem Aršakom, kao da čezne za kraljevskom krunom. Kralj povjerova i odluči, da Gnela ubije. Pozove ga na jednu svečanost u kraljevski dvor. Ne sluteći zla dođe Gnel. Kraljevi ljudi ga pred crkvom opkole i ubiju na oči žene Farandze. Katolikos Nerzes je na zapomaganje prekinuo službu Božju, te priskočio u pomoć, nu njegove molbe, opomene i prijetnje ostadoše bez uspjeha. Kad kralj ugleda lijepu Farandzu, plane također ljubavlju prema njoj. Dade umoriti kasnije Tiritha, pa Farandzu uze k sebi unatoč svoje ženidbe s Olimpijom. Farandza rodi kralju sina Papa. Da uzmogne postati pravom kraljicom, Farandza otruje Olimpiju. Farandza steče svu vlast nad kraljem, što je bilo zlo, jer

---

[86] O ovom poslanstvu opširno izvješćuje Faustos iz Bizanta IV. 5. St. 92. Svrha je bila obnoviti savez između Armenije i Bizanta. Faustos spominje, da je poslanstvo išlo caru Valensu, nu svi se kritičari slažu, da se ovdje radi o caru Konstanciju. Prema Markwartu pada to poslanstvu u godinu 355. Prema Faustosu pratili su Nerzesa u Carigrad ovi velmože: Vardan, veliki poglavica roda Mamikunijaca, brat stratelata Vasaka, odgojitelja kralja Aršaka, nadalje: Mehen, poglavica roda Rštunijaca; Mehar, poglavica roda Andzevachikha, Gadžoil Malhaz, poglavica roda Chorchorunika; Mušk, poglavica roda Saharunika; Demel, poglavica roda Guthunikha; Kišken, poglavica roda Bageankha; Surik, poglavica roda iz Doline Hursa; Vrken, poglavica roda Habuženkha.

[87] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 11. St. 106.

[88] O ovoj ženidbi izvješćuju nesamo armenski historičar Moses iz Chorene i grčki Faustos iz Bizanta, nego i Ammianus Marcellinus i sv. Atanazij. Tako na pr. piše Ammianus Marcellin. (XX. 11. 1—3): »Constantius adsitum Arsacem Armeniae regem summa liberalitate susceptum praemonebat et hortabatur, ut nobis amicus esse perseveraret et fidus. Audiebat enim saepius eum temptatum a rege Persarum fallaciis et minis et dolis, ut Romanorum societate posthabita suis rationibus stringeretur. Qui crebro adjurans animam potius posse amittere quam sententiam, muneratus cum comitibus, quos duxerat, rediit ad regnum nihil ausus temerare postea promissorum, obligatus gratiarum multiplici nexu Constantio, inter quas illud potius excellebat quod Olympiada, Ablati filiam praefecti quondam praetoris, ei copulaverat conjugem, sponsam fratris sui Constantis«. — Sv. se Atanazije (Histor. Arian. ad monachos, Migne Patr. Gr. 25, St. 776) tuži, što je kršćanska princesa Olimpijada dana barbarskom knezu.

je bila odana poganstvu. Prirodno je, da je između kralja i katolikosa došlo do preloma.[89]

Drugi je razlog prelomu bio taj, što je kralj Aršak sagradio grad Aršakavan kao grad utočišta za zločince, ubojice i preljubnike, što je zlo djelovalo na moral puka. Grad nije dugo postojao. Priča veli, da je Bog sam uništio grad bolestima i potresom. Po svoj prilici su satrapi razorili grad u vrijeme, kad je Aršak ratovao s Perzijancima.[90]

Prelom kralja s katolikosom imao je za posljedicu to, što je kralj skinuo Nerzesa s njegove službe i časti i što je na njegovo mjesto postavio ulizicu nekog Chunaka ili Čunaka. Armenski biskupi uskratiše Čunaku poslušnost. Samo dva biskupa, koji su radi perzijskih provala ostavili svoja sjedišta u Aghdzniku i Korduku, pa su živjeli na dvoru, položiše ruke na protukatolikosa. Plemstvo osta vjerno Nerzesu.[91]

Nerzes nađe utočišta i gostoprimstvo u kršćanskom bizantskom carstvu.[92]

---

[89] Romantičku ovu epizodu armenskog dvora, koju bilježi Faustos iz Bizanta, IV., 15—20. kao i Biograf sv. Nerzesa (Sopherk Haikakankh) VI. 50 kritički proučava Sim. Weber: Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg 1903. St. 244—251. 305—307. On ju nalazi u svim bitnim točkama historičkom. Jos. Markwart, op. cit. 231. stavlja ubivstvo Gnela na nedjelju dne 29. augusta god. 359. Za Farandzina sina Papa veli, da je možda sin Gnelov. Vjenčanje Aršaka s Olimpijom stavlja u god. 357.

[90] Jos. Marquart drži, da je sablažnjivi grad Aršakavan, u koji su nagrnuli ljudi od svukud, uništen potresom god. 358. Op. cit. 227 ss.

[91] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 15. St. 127. Iza ubivstva princa Gnela — piše Faustos — nije više sv. katolikos Nerzes vidio lica kralja Aršaka sve do dana njegove propasti. Ali umjesto Nerzesa bude postavljen za glavu kršćanstva neki Čunak. On je bio jedan od kraljevih robova. Tada naloži kralj svim biskupima Armenije, da dođu te da Čunaka posvete za katolikosa Armenije. Nitko ne htjede doći, samo biskupi iz Aldznika i Kordukha dođoše i posvetiše Čunaka za katolikosa prema naredbi kraljevoj. »Čunak bijaše mudar čovjek, koji nije imao jezika za karanje i opominjanje, nego odobri kralju sve, što god je htio da učini.« — Jos. Marquart drži, da Čunak nije pravo ime, nego porugljivo ime, koje znači »Nemanić« (Op. cit. 222.).

[92] Kamo je bio Nerzes prognan i kako je dugo trajalo njegovo progonstvo, nije još evidentno riješeno. Faustos govori o dvostrukom progonstvu, jednom na nalog grčkog cara Valensa, a drugom na nalog kralja Aršaka. Prvo progonstvo da je trajalo 9 godina. Dr. Simon Weber kuša oba progonstva spojiti u jedno. Armenski kralj progna Nerzesa oko g. 361. On pobjegne na tlo grčke crkve, možda u Kapadociju ili u Edessu. Nu kako je tu u žestokim arijevskim borbama stao odlučno na stranu »Nicejanaca«, bude od Valensa s drugim katoličkim biskupima prognan na jedno pusto morsko ostrvo, gdje osta do uzdignuća Papa za kralja, t. j., do god. 369. Na taj način razumijemo, da su Armenci na sinodu u Antiohiju poslali ne svog katolikosa, koji je bio u progonstvu, nego zastupnika Isakokisa. (Op. cit. St. 307—309). Jos. Markwart hoće da u Faustosu (IV. 6) nađe jednu pogrješku čitanja, pa dolazi do slobodnog zaključka, da je Nerzesovo progonstvo trajalo ne 9 godina, nego 9 mjeseci. (op. cit. St. 228).

U vrijeme izagnanstva upravljao e armenskom crkvom zamjenik Nerzesov, njegov generalni vikar biskup Chad iz Bagrevanda. Chada rišu povjesničari kao neobično velikog muža, puna revnosti, mudrosti i kršćanskog duha. On je ravnao crkvom armenskom u duhu Nerzesa. Marljivo je putovao po zemlji nadzirući crkve i krijepeći kršćanski duh. Brinuo se revnosno za siromake. Tako je kršćanski život unatoč progona katolikosa, pa i Chada samoga u Armeniji cvao.[93]

U vrijeme progonstva patrijarina započe Aršak 5 godišnji obrambeni rat s Perzijancima. Ma da su Armenci vod vodstvom hrabrog vojvode Vassaka iz roda Mamikunijaca izvojevali mnogo pobjeda, ipak morade Aršak na koncu podleći ne toliko pobijeđen u ratu, nego radi toga što su ga napustili boljari.[94] U najvećoj nevolji potraži kralj pomoći u Nerzesa. Ovaj učini sve što je mogao. Predoči boljarima nesreću, koja bi stigla zemlju, kad bi opet došla pod vlast poganskih službenika. Bolje je biti pod kršćanskim vladarom, makar nije prost od mane. Nu badava. Boljari su bili siti ratovanja. Aršak se preda, te zamoli od Sapora mir. Sapor prihvati ponudu, domami Aršaka na dvor u Agaban. Tu ga dade zatvoriti i oslijepiti, a njegova vojvodu Vassaka pogubiti.[95]

(Nastavit će se).

[93] Jos. Marquart u svom djelu: Die Enstehung der armenischen Bistümer, Roma 1923. donosi u cijelosti izvještaj Faustosa iz Bizanta o Chadu u odsjeku »Chad, Bischof von Bagrevand« (169—183). Chad je bio rodom iz sela Marag okružja Karin. Bio je učenik Nerzesa. On si ga je sam odgojio i svoje mu ideje u srce ulio. Kao svećeniku povjeri mu brigu i nadzor nad siromasima. Kad je imao otići iz zemlje, zaredio je Nerzes Chada za biskupa od Bagravanda i Aršarunika, pa ga je učinio svojim zamjenikom. Svoju službu vršio je Chad uzorno za vrijeme cijelog izbivanja katolikosa. Korio je kralja velikom slobodom, osobito radi gradnje sablažnjiva grada Aršakavana, pa si nije dao zatvoriti usta nikakovim kraljevim darovima. Činio je i čudesa. Chad je ostao zamjenikom katolikosa i za vrijeme kralja Papa.

[94] Sr. Ammianus Marcellimus: Rerum gestarum libri qui supersunt, Ed. Gardhausen, Lipsiae 1874. XXVII. 12, 2.

[95] Sr. Faustos iz Bizanta, op. cit. IV. 54. St. 169 ss.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI I BILJEŠKE.

ODNOŠAJI ŽIVOTA I MOLITVE.
(ŽIVOT MOLITVE — ŽIVOT PER EMINENTIAM)

Dr. Đuro Gračanin.

»Das Leben ist viel zu tief, als dass ein paar Worte es ausschöpfen könnten, viel zu reich und bewegt, um sich mit einigen Sätzen festlegen zu lassen«.

Richard Gräf.

Među razlozima koje naši suvremenici navode proti potrebi religije a posebno proti potrebi molitve kako je zagovara i prakticira kršćanstvo jest to, što molitva navodno nema ništa zajedničkog sa životom. Jedno je, vele, život a drugo molitva. Život se živi, iživljuje i doživljuje, a molitva stoji na rubu života ili posve izvan njega. I stoga je, tvrde također, posve apsurdno osuđivati ljude da život provode u molitvi, kad ona uopće nije život, kad ne spada u nj. Idejni baštinici Kanta, naši suvremenici nisu daleko od toga da kao i on nazovu molitvu ludošću.[1] Ovo se je mišljenje uvriježilo ne samo među otvorenim protivnicima kršćanstva, nego i među mnogim katolicima koji bi sve prije umjeli nego spojiti život i molitvu. To su tako dva oprečna pojma za mnoge, da im molitva postaje pravi teret. Pokušat ćemo stoga u ovoj kratkoj bilješci da ispitamo opravdanost toga mišljenja i da vidimo naročito kakva je relacija molitve i života prema nauci sv. Tome.[2]

Šta je dakle molitva, a šta život?

Molitvu, prije svega, ako hoćemo da ispravno sudimo o čitavoj stvari, ne smijemo uzeti u jednom odveć uskom smislu, traženja naime neke stvari (petitio) od Boga. Po svojoj naravi ona je mnogo dublja i prostranija. Ona ne znači samo iskanje, ona je jedan stav duše izražen klasičnom formulom: »e l e v a-

---

[1] »Nije li to uistinu čudna stvar, piše on govoreći o usmenoj molitvi, vidjeti ljude koji se obraćaju Bogu kao da bi njegov opstanak bio apsolutno siguran; . . . kao da ne bi bilo dvojbe o prisutnosti Božjoj. A da vam to i ne reknem, vi razumijete da bi se čovjek crvenio s takve stvari. Zašto? Ma zbog toga što čovjek koji se zateče da glasno govori samome sebi, posumnja da je u nastupu ludila i to točno o njemu misle i drugi ne varajući se uostalom preveć« (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Leipzig, 1897, p. 213, bilj.). Slično nešta kaže on i za molitvu uzetu kao štovanje Boga: to je praznovjerna fetišistička iluzija (ib. p. p. 212).

[2] Tekstovi, koje niže navodimo uzeti su iz Summe: Ia: 18, 1—4; 54, 1; IIa, IIae: 179, 1; 180, 1; 182, 1; 132, 2; 23, 1; Ia IIae: 112, 4; 93, 2; Ia.

tio mentis ad Deum«, uzdignuće duha Bogu, dakle prije svega intelektualno-voljni čin, kojim se čovjek pridiže k Bogu. Kao takva molitva može poprimiti razne oblike, raznoliko se naime izražavati, ali ona je osobito, i nadasve u kontemplaciji, u razmatranju koje opet samo ima mnogo stupnjeva.

Pitanje je dakle da li molitva ovako shvaćena ima šta sa životom, ili je naprotiv, kako hoće izvjesno shvaćanje, izvan života, antiteza životu? Na to ne možemo odgovoriti ako također nismo na čistu o tom šta je život.

Tko živi i šta je život? Skolastici nam kažu: »Vitae nomine omnes intelligunt sui-motionem. Quae enim movent seipsa, vivere dicuntur, et dicuntur vivere formaliter propter suimotionem. Nam quamprimum movent seipsa, dicuntur vivere, et tamdiu dicuntur vivere, quamdiu movent seipsa. Ergo ratio formalis vitae in sui-motione consistit«. Ova definicija života nalazi se više manje jednaka po svim priručnicima, a razradio ju je davno već sam sv. Toma. Život ovako definiran može se promatrati (in actu primo) kao supstanciju »cui competit se movere«, i (in actu secundo), kao čin t. j. »actualis sui-motio seu operatio vitalis«. U tom smislu kaže Toma: »vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in apstracto«. Ali većinom, najčešće, iako »minus proprie, vita sumitur . . . pro operationibus vitae«. U ovom smislu treba reći: »vita est operatio quaedam«. On na drugom mjestu insistira još i potanje pa kaže: »si vivere sit esse, (non sequitur) quod vita sit essentia, quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur . . . Sed sic non accipitur a Philosopho«. Narav jest izvor života »samokretanja«, ali općenito kad se o životu govori, misli se na samo to »samokretanje«, t. j. životne čine, »opera vitae«: »dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur«.

Kao što se vidi iz ovih tekstova sv. Toma je potpuno u skladu s modernim misliocima, kad tvrdi da život nije ukočenost, nego naprotiv kretanje i to takvo koje proizlazi iz samoga čovjeka, na kojemu on učestvuje svom svojom nutrinom i, izvorno, svojim samim bićem: »opera vitae dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes«. Ali on još ide i dalje u podudaranju s modernima, pa tvrdi, da životni čini to su oni čini koji čovjeka naslađuju. Čovjek živi, doživljuje, životno djeluje, kad mu je slatko ono što čini. Zašto je tako? Zato što samo ono, što proizlazi iz dubina naravi ili što se barem — putem habitusa — ukorijenilo u narav, može čovjeka veseliti. »Et ex hoc dicitur . . . quod illa operatio quae est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in quam conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis«.

Problem je dakle sad to, da li molitva uzeta u onom dubokom i potpunom smislu može biti smatrana životom ili ži-

votnim činom. Život kao bitni, osnovni elemenat uključuje kretanje kome je čovjek sam izvor, bez toga život uopće ne postoji, tamdiu dicuntur vivere, quamdiu movent seipsa. Kretanje je međutim, kako izgleda, osobina tjelesnog života, pa prema tome čini se da i po sv. Tomi živjeti se i iživljavati može samo tjelesnim životom. I, konsekventno tome molitva naročito u onom navedenom značenju koje nužno ne traži nikakvih tjelesnih pokreta, jer je »elevatio mentis«, ne može se smatrati životom. Ne će li dakle imati pravo protivnici kršćanstva kad izbacuju molitvu iz života, kad tvrde, da ona nije i ne može biti život, nego da je balast života? Pogotovo ne će li imati pravo kad se tome doda, da životna djela traže i slast, koje, izgleda, molitva nema. Nemaju li pravo i naši mnogi katolici koji prave antitezu između života i molitve, koji zastupajući poznato liberalno mišljenje da je glavno »biti pošten« implicite insinuiraju, kao i Kant, da je molitva parergon života?

Kad bi smo ostali samo pri dosadanjim tekstovima to bi se možda i moglo učiniti. Ali sv. Toma naučava da tjelesni život, daleko je od toga da bi iscrpao smisao riječi život, tek je jedan od nižih stupnjeva života. Postoji vegetativni, sensitivni i intelektivni život, pa se prema tome živjeti može u trostrukom smislu. Pitanje je dakle sad samo to kako ćemo bitno karakterizirati ljudski život. Čovjek dakako živi i tjelesnim, vegetativno-sensitivnim životom, ali taj život mu je zajednički sa životinjama i ni iz bliza ne iscrpljuje mogućnost njegovoga života. »Duplex est vita hominis: una quidem exterior secundum naturam sensibilem et corporalem . . . alia autem est vita spiritualis secundum mentem, et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et cum angelis, in praesenti statu imperfecte . . . sed ista conversatio perficietur in patria«. Postoji dakle prema Tomi život molitve (conversatio cum Deo et angelis) i taj život nije nikakva metafora nego zbilja i stvarnost, on ima sve značajke života. Jer »illa proprie sunt viventia quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie . . . sive communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere . . . dicitur moveri«. I ma da ovaj život duha izgleda »magis in quiete« »nihilominus tamen est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus«. I ne samo da taj život ima značajke kretanja, nego to je upravo život koji čovjeku jedino odgovara: »illa proprie dicuntur viventia quae ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur: et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur«. A koja vrsta čina čovjeku najviše odgovara? Očito ona koja je u njemu specifična, koja je vlastita ljudskoj vrsti. A čovjek je biće koje se vrsno opredijeljuje po razumu, ex hoc quod habet intellectum. Život dakle samo koji izvire iz razuma i u

njemu se ukorijenjuje, to je bitno ljudski život. Taj se dakako život odigrava u biću duhovno-tjelesne naravi i ne apstrahira od tijela. On se nekad dapače može tijelom, naime njegovim vanjskim pokretima toliko služiti da postane pretežno aktivan ili izvanje-pokretan. No i u tom slučaju on će samo dotle biti ljudski život dok bude izvirao iz razuma: čisto mehaničke kretnje mi ne smatramo ljudskim. On također može biti i kontemplativan, usredotočen oko razmatranja, spoznavanja, uočavanja, doživljavanja Boga i njegovih tajni, to će onda biti još vlastitije ljudski život. Izgleda doduše da ova podjela života na aktivni i kontemplativni život nije preveć opravdana. »Activum et contemplativum sive speculativum et practicum, sunt differentiae intellectus, . . . Vivere autem est prius quam intelligere: nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem«. Ali to je istina kad se o životu samo općenito govori: »vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam: sed v i t a h o m i n i s, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum: e t i d e o e a d e m e s t d i v i s i o i n t e l l e c t u s e t v i t a e h u m a n a e«. Za čovjeka dakle intelektivni, razumski život, bio kontemplativan ili aktivan, to je pravi ljudski život.

Prednost međutim i od ova dva života ima, kao što je rečeno, kontemplativni, molitveni život, život »razgovora s Bogom i anđelima«. To pitanje Toma rješava pod naslovom: Utrum vita activa sit potior quam contemplativa i odgovara ovako: Izgleda dakako da bi za čovjeka koji je duhovno-tjelesan aktivni život bio bolji, ali proti tome su riječi koje je Gospodin rekao: Maria optimam partem elegit . . . Treba stoga reći da je k o n t e m p l a t i v n i ž i v o t j e d n o s t a v n o b o l j i o d a k t i v n o g i to dokazuje osam činjenica: prije svega to, što konteplativni život odgovara čovjeku po onome što je najbolje u njemu, naime po razumu i po predmetu kojim se pri tom čovjek bavi; drugo, što život saobraćaja s Bogom može biti neprekidniji; treće što je veća slast u tom životu nego u aktivnom, četvrto što u tom životu čovjeku manje treba pa lakše svoje potrebe može sam podmiriti, peto što taj život čovjek voli zbog njega sama, dok aktivni upravlja nečemu drugome. Zato je i rečeno: Jedno sam molio od Gospodina i žarko želio, da stanujem u domu Gospodnjem u sve dane života moga, da vidim slast Gospodnju; peto jer je taj život u nekom počinku; sedmo što je on nešto božanskoga i osmo, što je taj život po onome što je najvlastitije čovjeku, naime po razumu, dok pri aktivnom životu sudjeluju niže sile, koje su nam zajedničke sa životinjama. A deveti još razlog dodao je Gospodin rekavši: Maria optimam partem elegit. Svim međutim ovim razlozima možemo dodati još i to, da je ovaj život zaslužniji: illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate

pertinet ad dilectionem Dei. Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Može se i dogoditi da netko »propter aliquam necessitatem praesentis vitae« moradne kadšto i prekinuti ovaj život molitve, ali zato ga ne će morati posve napustiti.

Prema svemu ovome jasno je, da ne samo što molitva nije na rubu života ili izvan njega, nego ona je ljudski život u eminentnom, najeminentnijem smislu. Život najljudskiji, najpotpunije naime ljudski. I taj život nije mrtvilo ni dokonost, kako misle mnogi naši suvremenici, nego upravo najdublje, najintenzivnije doživljavanje i iživljavanje čovjeka ukoliko je čovjek. Druga, senzitivna iživljavanja, to su životinjska iživljavanja i nisu vlastita čovjeku ukoliko je čovjek.

Taj također eminentno ljudski život nije po sv. Tomi neki samo hladni život, koji ne bi imao u sebi topline i slasti. Naprotiv, čuli smo već da ga on naziva boljim od aktivnog, jer je u njemu više slasti nego u aktivnom. No on taj problem i posebno riješava pitajući se: Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu, te odgovara: kontemplativni život po svojoj biti pripada razumu, ali ukoliko se pokreće privučen predmetom pripada volji, et »ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quae est in affectu«. I ako je upravo pitanje o pravoj dubokoj životnoj sreći sv. Toma kaže da se baš za nju traži ne sjetilno doživljavanje, nego život u Bogu. Jer blaženstvo čovjekovo, duboka naime njegova sreća stoji bitno u sjedinjenju sa samim nestvorenim Dobrom, koje je posljednji cilj, a s tim se dobrom čovjek ne može sjediniti sjetilnim životom.

K ovom svemu pridolazi još i to, da ovakav život, život molitve, život eminentno ljudski nije nikakva antiteza životu »poštena čovjeka«, nego izvor svakog poštenog života, a nadasve života kakvog nam je Krist u Evanđelju prikazao. Molitva prema Kristovim riječima nije dio života, nije nešto u životu, ona je ono što sav život mora prožeti i ispuniti, jer je rečeno: oportet semper orare. Psihološki je stvar posve jasna i shvatljiva: ako je molitva »elevatio mentis ad Deum« a život nepošten, protivan evanđeoskom idealu, život udaljenosti od Boga, onda pošten život, život u skladu s evanđeoskim duhom može voditi samo onaj koji je molitvom uzdigao trajno svoj duh Bogu. Drugim riječima čovjek koji je molitvom, trajnom, što trajnijom, upravo kontemplativnom koja je kako kaže sv. Toma »magis continua« osigurao uzdignutost svoga duha k Bogu, ima najviše mogućnosti i sigurnosti da pošteno živi, da prakticira evenđeoski ideal Kristov. Ali to zaista može biti samo onda ako molitva čovjeku nije nešto, nego sve u životu, ako je naime prethodno uočio da je upravo ona sama život, najljepši i najuzvišeniji, najslađi i najljudskiji život.

Po ovome se konačno svemu vidi, zašto je tako silno značenje molitve u duhovnom napretku: kao eminentni životni čin ona protka najveće dubine čovjeka, ispreplete zadobivene spoznaje i voljne sklonosti s onim što je u čovjeku zaista pravi ljudski život, ili bolje rečeno životno utka sve to u svoje biće, pa on tako formiran, ne može više gaziti božanskoga života u sebi, a da svijesno ne gazi i sama sebe, ono zapravo za što jasno zna da mu je najmilije, i da je ujedno stvarno najbolje.[3] Kontemplirajući, osim toga, čovjek budi u sebi udivljenje. Dolazeći naime do silnih novih spoznaja, on time na najdublji, najživotniji da tako reknemo način potresa svojom nutrinom: izazivajući ono što čovjeka na neki način čitava obuzme: udivljenje koje je kako kaže Toma vrsta nekog straha što proizlazi iz spoznaje stvari koje nadilazi našu sposobnost, iz kontempliranja uzvišene istine. U monotoniji stoga ili površnosti života kontemplacija je nasigurniji način da se dignemo nad zemlju i počnemo živjeti božanski.

BERĐAJEV O KRŠĆANSTVU I KLASNOJ BORBI.

Eugen Anišić.

1. Borba je osnovni zakon sviju materijalnih i životnih procesa. Od nje nije pošteđen anđeoski, demonski — pa ni ljudski život. Takva dakle borba postoji i među ljudskim klasama.

Marks je klasnu borbu devetnaestoga vijeka prenio na čitavu ljudsku povijest, premda nisu postojale prije klase u današnjem smislu te riječi. Ranije je porijeklo dijelilo ljude, veli Berđajev, a u kapitalističkom društvu to čini novac. Marks je dobro uočio da revolucije redovito imaju klasni karakter: ma kakve parole bacili u narod, ugnjetavane i osiromašene klase ustaju na vlasnike i ugnjetavače. Tako dolazi do klasne osvete, koja leži u suštini sviju revolucija.

Jedno od najvećih protuslovlja u koja je zapao marksizam — jest njegovo shvaćanje klasne istine. Marksisti su došli na tu misao samo zato, jer nisu do kraja mislili o toj stvari. Kažu da je istina odsijev ekonomske stvarnosti i socijalnog položaja neke klase, dakle nešto sasvim *relativno*, a u

[3] Ovo je sve i razlog da autori duhovnog života toliko insistiraju na potrebi nutarnje molitve, i da je stavljaju kao osnovicu i jamstvo svakog drugog ozbiljnog i dubokog života. Treba samo čitati velike učitelje u tom pogledu, kao na pr. sv. Ivana od Križa, sv. Tereziju Avilsku i dr., pa da vidi koliko značenje ima molitva za istinski život u Bogu. A i suvremeni autor dom Chautard, kojeg je L'Ame de tout apostolat, doživjela tolika priznanja kardinala i biskupa i samoga Benedikta XV., dijeli konačno svećenike na ozbiljne i neozbiljne, po tome da li razmatraju, da li barem sve čine da taj život dubokog zalaženja u Boga putem nutarnje molitve dnevno osiguraju.

isto vrijeme brane apsolutnu vrijednost svoje teorije. To je za Berđajeva spoznajno-teoretska rugoba prvoga reda — gnoseološko čudovište, koje mora umrijeti na svijetlu svakoga zdravog razuma.

Klasnu borbu vode i klase što vladaju (buržoazija), samo što je borba prikrivena održavanjem vlastitog položaja, što manje odaje utisak borbe, nego kad se ona vodi za promjenu dosadašnjega poretka. Borba je divlja i gruba s obje strane, samo što potišteni otvoreno vele da se bore za svoje interese, dok ih oni na vlasti prikrivaju visokim idealima civilizacije, slobode, a što je za Berđajeva najkobnije: i same religije. U takvoj se borbi protivnici optužuju za promišljene i zločinačke namjere; to su međutim obično tvrdnje rđavih poznavalaca života, jer socijalna borba počiva više na iracionalnim nastojanjima, nego na svijesno sebičnim interesima ljudi.

Marksisti su rđavi psiholozi; sve pojave u društvenom životu vrstaju po unaprijed stvorenoj shemi sukoba radi ekonomskih interesa. Njima je ekonomsko isto što i materijalno, a to je netočno, jer ljudski duh stvara, a ne mrtva tvar. Vele da je i svjetski rat djelo buržoazije, dok je on zapravo upropastio buržoaziju i doveo do boljševizma. Tako isto govore i o ratu koji ima doći,*) a istodobno od njega očekuju svoju konačnu pobjedu. To je klasna logika i klasna istina!

Berđajev nadalje veli da se radništvo ne može zaštititi parlamentarnim putem; stvarni interesi radnika štite se jedino sindikatima, koji čuvaju realne interese radništva. Tako se na pr. u Francuskoj zove socijalističkom stranka koja nije nikako socijalistička, nego joj to ime treba samo radi skupljanja glasova na izborima.

Kršćanstvo vidi jako dobro klasnu borbu i ne smije negirati te činjenice, nego je mora objektivno promatrati. Nema ničega suprotnijega kršćanstvu, veli Berđajev, od lijepog idealizma, od idealizirane stvarnosti.

Buržoaska ideologija niječe postojanje klasa, jer lažnom demokracijom uspješno prikriva privilegije pojedinaca, koje aristokracija nije tajila. Te privilegije pojedinaca nije lako prepoznati u »demokratskom« društvu, jer ono stalno traži jednakost sviju pred zakonom. Crkva o tom sudi drugačije, jer zna da postoje klase izrabljivača i izrabljivanih. Kršćanstvo priznaje aktuelnost rješavanja radničkog pitanja, ali hoće da se pri tome sačuva čovjekova sloboda, da se radnik **ne** preobrati u klasno stvorenje, da ne bude naprosto »funkcija klase«.

Za kršćanstvo je najvažniji čovjek, njegova duša, koja je vječna i koja ide Bogu kao svome cilju; tome se cilju ima podrediti sve u životu. Zato se kršćanstvo drži nekih apsolutnih vrijednosti, kojih ne može napustiti. To su: čovječja ličnost kao

*) Danas je taj rat u punom jeku op. p.

duhovni centar života, sloboda duha, sloboda savjesti, sloboda misli i stvaralaštva.

2. Rad je za kršćansku svijest nadragocjenija i najstvarnija osnova ekonomskoga života. Grčko-rimski mentalitet prezirao je rad i smatrao ga je sudbinom robova. Kršćanstvo je donijelo nove, uzvišenije misli, zalažući se za poštivanje radnika. Krist, Sin Božji, bio je kao čovjek tesar, dakle radnik. Radnici su bili i njegovi apostoli. Na radu se zasniva sav ljudski život; određujući pravi smisao života, kršćanstvo je odredilo pravi smisao i vrijednost rada. Niko ne smije da bude parazit; radom treba da se bavi svaki čovjek, posjednik i beskućnik, jer sv. Pismo veli ko ne radi neka ni ne jede«. Teško je pitanje podjele rada, ali kršćanstvo olakšava i njegovo rješene svojom naukom o dostojanstvu svakoga, pa i najtežega poštenoga posla.

S kršćanskog stajališta svaki radnik mora imati svoja prava, svoju slobodu, kao i svi ostali ljudi, jer čovjek kao duhovno stvorenje ne smije biti preobraćen u puko sredstvo za tuđe ciljeve. Čovjek nije političko stvorenje, pa mu politika ne smije ni oduzeti pravo slobodnoga mišljenja, pravo ispovijedanja vlastitog uvjerenja; to se pravo radnika kao čovjeka može osigurati samo onda, ako se poslodavcu onemogući po volji odpuštati radnike s posla.

Naročito su zanimljiva Berđajevljeva zapažanja o odnosu aristokracije prema građanskom staležu (buržoaziji) i proletarijatu. Po njemu aristokrata nema nikakovih ekonomskih vrlina; one pripadaju građanima. Aristokratsko je bogatstvo prije svega stečeno na oružju, a onda naslijeđeno. Postanak aristokracije zahtijeva dugo vrijeme, u kome se najprije prikupljaju zasluge predaka; potreban je dugi niz godina i pokoljenja za izgradnju rase, za stvaranje plemenite loze i za postanak plave krvi. To je glavni uvjet, a ne isključivo bogatstvo kao u građanskom društvu. Aristokracija ima još jedan istočni grijeh: to je oholost, koja rađa preziranjem drugih klasa i koja se protivi kršćanskom poimanju čovjeka kao Božjega djeteta.

Bogatstvo dakle pripada građanstvu, jer dobivati i zarađivati nije aristokratski; zarađivanje je specificum buržoazije; ona je prije svega homo oeconomicus, koji se bogati ličnim naporima, ličnom inicijativom; ona stiče radom, a ne naslijeđem. Građanin nema slobodnoga vremena; u njemu se pojavila prvi put misao beskrajnoga razvića ljudske ekonomske moći. Ta je težnja zarobila čitavo društvo — dovela ga dotle da njime ne vlada više prirodni tok događaja, nego vlast umišljenoga novčanog carstva, carstva mamona. I to je ono što posebno zabrinjuje kršćanstvo.

Po Berđajevu je Marksovo učenje o proletarijatu religiozno, mesijansko, mitsko, a ne naučno. Njegova se ideja izabrane klase podudara s idejom Jehovinog izabranog naroda.

* * *

3. Pisac je išao za tim da odredi položaj kršćanstva u suvremenoj klasnoj borbi i to sa stajališta spiritualističke filozofije društva. Drži da kršćanstvo mora stati na stranu potlačenih, na stranu proletarijata, kako to i čini katolička i protestantska mladež, probuđena novim pogledima na socijalnu stvarnost. Pravoslavlje se još nije pravo snašlo, jer je pod jakim dojmom komunističke revolucije u Rusiji, pa se zato drži negativno prema proletarijatu.

Upozoruje da kršćanstvo nije pozvano rješavati i tehnčike probleme socijalnog uređenja; ono mora samo dati načela i stvoriti etičku atmosferu, koja će produhovljavati sređivanje socijalnog pitanja. I ako je kršćanstvo na strani potlačenih, njegovo je gledište sasvim protivno marksističkom, jer je ono individualističko i personalističko — nasuprot materijalističkom kolektivizmu.

Berđajev dobro uočava teškoće s kojima se mora boriti kršćanstvo kada prilazi proleterskim masama. Atmosfera kršćanske djelatnosti jest atmosfera ljubavi i smirenosti; a kako će kršćanstvo doći s idejom ljubavi i strpljivosti pred proleterske mase, kojima je marksizam duboko ucijepio klasnu mržnju i revolucionarnu netrpeljivost, ta sotonska osjećanja, kojima je Marks pridavao mesijansko značenje. Zbog tih osjećanja drži proleter da mu kršćanske propovjedi samo hoće izbiti oružje iz ruku, uspavati ga i prilagoditi izrabljivanju. P o t r e b n o j e n a ć i r i j e č i, veli Berđajev, u k o j i m a ć e b i t i s v j e ž i n e, m l a d o s t i i s t v a r a l a č k e e n e r g i j e. Takove riječi — drži — nisu još nađene. To je glavni zadatak onih koji rade za kršćanski preporod proletarijata. Pri tome moraju imati na umu da se socijalno pitanje ne riješava propovijedi o milosrđu i činjenju dobrih djela, koje samo pojačavaju gnjev potištenih klasa. Mjesto toga treba nastupiti energično za slojeve na čijoj je strani socijalna pravda.

Na mjesto izabrane klase, pisac traži stvaranje korporacija po profesorima, koje će jedino izgraditi aristokraciju rada i poziva, dara i stvaralaštva, dakle pravu elitu, aristokraciju po duhu mjesto aristokracije po rođenju.

Kako se vidi, Berđajev ispravno drži da je danas j e d i n o kršćanstvo kadro riješiti socijalno pitanje, kako po svom doktrinarnom stavu, tako po svojoj metodi, koja prije svega traži uništenje klasne mržnje. On kao pravoslavac lojalno priznaje prednosti zapadnoga katolicizma i protestantizma u orijentiranju prema novoj socijalnoj stvarnosti.

Po njegovom mišljenju profesionalni savezi radnika nužno vode klasnu borbu. Vatikan priznaje katoličke profesionalne saveze radnika, a zalaže se protiv klasne borbe. Odatle izvodi da je pri takvom postupku Vatikan u protuslovlju sa samim sobom. Međutim, to je netočno: Crkva ne može biti protiv s v a k e klasne borbe, jer mora dopustiti potištenim i obespra-

vljenim da borbom postignu svoja prava, dakako, moralno dopuštenom borbom; ona čak mora i poduprijeti tu borbu.

Zanimljivo je da Berđajev pridaje proletarijatu neke spoznajne prednosti nad ostalim staležima glede socijalnog pitanja: jedino je proletarijat slobodan od grijeha ugnjetavanja, pa ima prikladnu svijest za prosuđivanje socijalnih problema. (str. 10) Ne znam kojim slučajem spominje ovdje svoje još đačko mišljenje i ne spominjući svoga sadašnjeg uvjerenja. Bez obzira na to da li Berđajev sada usvaja tu argumentaciju, možemo sa sigurnošću reći, da grijeh ugnjetavanja nije jedini psihološki činilac, koji onemogućuje nepristran uvid u socijalnu problematiku; klasna mržnja, koja je kod proletarijata najrazvijenija, ne omogućuje ništa manje nepristrano uviđanje, pogotovo kad je neskrupulozni agitatori raspiruju. Dakle, ni u spoznajnom pogledu nema proletarijat ničega mesijanskoga.

4. Berđajev razvija probleme veoma spretno, s nekom prirođenom lakoćom, što više i onda kad se radi o najtežim pitanjima marksističke teorije spoznaje i dijalektičkoga procesa klasne borbe. Njegovi su izvodi smjeli i stilistički besprjekorni, ali ponekad ne uvjeravaju, ne zadovoljuju onih, koji u filozofiji ne traže prvenstveno poeziju nego istinu. To je zajednički grijeh sviju modernih pisaca, čije izlaganje lebdi između strogo naučne i beletrističke, esejske interpretacije problema. Istina, ovakve se stvari najugodnije čitaju; ali valja priznati, da moramo pročitati i čitave stranice dok shvatimo što pisac zapravo hoće da kaže. Zato čovjek dođe lako na misao da danas demonstrativno zatraži povratak u život, za moderni svijet odveć suhoparnog, skolastičkoga sistema teza — sve zbog žudnje za jasnijim pojmovima i preciznim izrazom.

Često B. upotrebljava noetičku terminologiju a da je nigdje ne tumači; bilo bi to potrebno naročito na onim mjestima gdje namjerava kritizirati protivna gledišta i iznositi tuđa mišljenja.

Kod Berđajeva se mora naročito istaknuti njegovo nastojanje da iznese pred šire slojeve — iako ne na jako popularan način — filozofske temelje marksizma i marksističke sociologije, jer su oni upravo najslabija točka na čitavoj marksističkoj liniji. Najveći uspjeh marksizma jest u tome što je uspio nametnuti borbu protivnicima na svojim najjačim pozicijama, t. j. na sociološkom terenu. Socijalna teorija marksizma zvuči veličanstveno svima ljudima, pa i priprostom svijetu; čovjeku je međutim potrebna prilična izobrazba da bi mogao filozofske temelje marksizma ugledati u njihovom pravom svijetlu i ocijeniti im pravu vrijednost.

Berđajev spada među najsamostalnije duhove koji su svoj život posvetili socijalnom pitanju. Njegova široka filozofska koncepcija svijeta nije se dala nikada sapeti u uski okvir ortodoksnog marksizma, nego se vlastitim snagama probijala od materijalističkog kolektivizma putem filozofije društva prema

spiritualističkom individualizmu. Zadivljava magistralni mir njegovih razmatranja, posebno danas, kada se socijalno pitanje rješava na ulici s toliko žestine i malodušnosti od nepozvanih apostola.

Zato je i ovo Berđajevljevo djelo znatan prilog za izgradnju solidne kršćanske orijentacije u suvremenoj klasnoj borbi.

NEKE BILJEŠKE O ŽIVOTU ALFREDA LOISY-a.

Dr. Đuro Gračanin

Domaći kao i strani listovi donijeli su nedavno vijest, da je na 1. lipnja o. g. umro Alfred Loisy, začetnik i glavni borac modernizma. Kako se na drugom mjestu osvrćemo na njegov rad, htjeli bi ovdje iznijeti samo neke važnije biografske podatke, koji ne ulaze u sastav jedne načelne rasprave ali su potrebne za razumijevanje Loisy-eva djela.

Alfred Loisy rodio se u Ambrières-u, département Haute-Marne u Francuskoj 28. veljače 1857. Mladost je proveo na selu, gdje nije dolazio u kontakt sa svijetom. Tako je pri ulasku u veliko sjemenište — u koga je stupio sa 17 godina bio daleko od svih problema kojima se kasnije tao baviti. Po vlastitom dapače pripovijedanju bio je vrlo pobožan, sklon možda misticizmu, ako u tom smislu treba tumačiti njegove riječi da je bio l'un des adeptes les plus zélés du mysticisme. Ima u tim počecima neke sličnosti sa životom Lutera i nekih drugih religioznih reformatora. Slično kao i Luter, on, izgleda, nije primio solidne izobrazbe skolastičke filozofije. Tomu je, kako se čini, doprinosilo i njegovo subjektivno raspoloženje. Stalno je isticao svoju nezavilnost, autonomiju svoga duha, i objektivno, hladno skolastičko izlaganje uzrokovalo je kod njega, kako sam kaže, neraspoloženje i bacalo je njegov duh u »neizrecivu nevoljkost«. Svojih sjemenišnih studija nije uostalom potpuno dovršio. Zbog slaba zdravlja, a i drugih razloga, poslali su ga u Paris, na Katolički Institut, da bi tamo nastavio studije, ali upravo to slabo zdravlje nije mu dalo da nastavi. Ostao je u Parisu svega tri mjeseca i taj boravak, kako kažu njegovi biografi, nije imao nikakva utjecaja na nj. Vratio se u Châlons, gdje je bio zaređen za svećenika 29. lipnja 1879. Bilo mu je tada 22 godine i nekoliko mjeseci. Htio je dokončati posljednju godinu studija, ali slabo zdravlje i dalje ga je u tome ometalo, tako da je njegova strogo filozofsko-teološka izobrazba ostala očito nedovoljna.

Imenovan župnikom, Loisy se oporavio i dobio ponovno volju za naukom i zaželio je da ga se ponovno pošalje na Katoličko sveučilište u Paris. Htio je, kako sam bezazleno priznaje »slijediti predavanja Katoličkog Instituta da postigne

događaj. »Ne samo, piše Loisy, da je jubilej ušao (na taj način) u sjenu sumraka — što nije bila velika nezgoda«, nego je, »što je puno gore, komitet (za proslavu) bio angažiran u jednom dugoročnom pothvatu« (M. III, 547). Čitajući njegove Mémoirese čovjek bi rekao da se Loisy smatra nekako izigranim od svojih kolega, koji nisu dopustili da njegova slava dođe odveć do izražaja. Tako je završio svoju karijeru. Osamljen. Bez pravih prijatelja. Nakon što se je davno i definitivno raskrstio s velikom prijateljicom — Crkvom, koja se toliko puta majčinski prigela nada nj da ga sebi privuče i spasi. I umro je ne izmirivši se s njom.

ILIRSKI KOLEGIJ SV. PETRA I PAVLA U FERMU.

Karmel Zazinović

Mons. Vitt. Bartoccetti, urednik naučne revije »Studia Picena« (koja izlazi u Fanu, a obrađuje teme povjesnog, folklorističkog i sl. karaktera sa tzv. picenskog područja, koje se stere uz obalu Jadrana obuhvaćajući donji dio provincije delle Marche i gornji dio Abruzza), napisao je još god. 1935. u XI. svesku »Studia Picena«, na str. 133—62, raspravu o Ilirskom kolegiju u Fermu pod naslovom »Il collegio Illirico di S. Pietro e Paolo di Fermo«. Pisac se je na to odlučio, kada je slučajno opazio u bogatom arhivu »Kongregacije za širenje vjere« nekoliko svezaka isprava sa jasnom oznakom: »Collegio Illirico di Fermo«. Na to ga je potakla sigurno i činjenica, što se gradić Fermo nalazi 6 km od Jadrana u picenskom području, koje je i njegov rodni kraj.

Dokumenti su o Zavodu sv. Jeronima u Rimu djelomice već izdani. Povijest je loretskog kolegija obradio u svojoj doktorskoj disertaciji za Orijentalni Institut u Rimu O. J. Jurić D. I., a Mons. Dr. Svetozar Rittig sprema se, da objelodani dokumente, koji se odnose na hrvatski kolegij u Bolonji. Dobro će biti, mislimo, da ovim prikazom Bertoccetti-eve radnje barem donekle upoznamo i povijest kolegija u Fermu.

Bijedno je stanje balkanskih zemalja pod turskom vlašću potaklo papu Aleksandra VII (1655-66), da po savjetu prefekta Kongregacije za širenje vjere kard. Ant. Barberini-a podigne kolegij za uzgoj svećenika i tako pomogne katolicima, koji su iz dana u dan u tim krajevima opadali prelazeći na islam i pravoslavlje radi nestašice katoličkih svećenika. Prvotna mu je namjera bila, da se taj kolegij podigne u Dubrovniku, ali radi nekih poteškoća s Venecijom odabran bi za sjedište kolegija gradić Fermo. Kongregacija je pak zamolila nadbiskupa u Fermu kard. Karlo Gualtieri-a, da uredi i ostvari ovaj njezin nacrt.

Uprava kolegija trebala je biti predana svjetovnim svećenicima. (Po svoj prilici, da se izbjegne duplikatu loretskog

kolegija, koji su vodili Isusovci). U početku će se primiti 12—15 mladića, kasnije eventualno i 50—60, prema uspjehu kolegija, (u kojem ih ipak nije bilo nikada više od 18). Izobrazba je tih mladića imala biti svedena na minimum: rektor će kolegija osim disciplinske i ekonomske uprave još predavati moralku, a drugi svećenik gramatiku, klasike. Rektoru će biti još na pomoć svećenik sa službom disciplinskog prefekta. Odijelo, hrana i život pitomaca uopće mora biti siromašan i jednostavan, i to iz dva razloga. Prvo, da pitomci budu čim kraće vrijeme u kolegiju i da što prije pođu u pastvu; drugo, da im se — davši im samo najpotrebniju izobrazbu za pastoralnu službu — izbije time mogućnost eventualnih pretenzija na visoke crkvene službe (što se često događalo s pitomcima kolegija Propagande u Rimu), a oporim i siromašnim životom, da ih se već u kolegiju nauči na budući mukotrpni život u domovini. Riječ je u jednu: da se previše ne »pogospode«.

Kada je kard. Gualtieri našao zgradu i sve uredio po instrukcijama Kongregacije, imenovan bi god. 1663. prvim rektorom Don Girolamo Evangelisti, učiteljem gramatike Don Domenico Tranquilli, a prefektom Don Andrea Farcha. U svibnju iste godine uđoše u kolegij prva dva pitomca: P. Perlatti iz Lješa i N. Vladagni iz Skadra, koje su u lipnju slijedila još trojica. Tako je započeo svoj život ilirski kolegij u Fermu, koji ne će trajati ni sto godina. Razloge ćemo možda tome naći u nezadovoljstvu kao karakterističnoj noti svih pitomaca, netaktičnosti zavodskih poglavara, kao i u samom disciplinskom i naučnom sistemu kolegija. Posljednji su mu pak udarac dali razlozi financijalne naravi.

Dok kard. Gualtieri u svom pismu na Kongregaciju od 27. studenoga 1670. hvali uspjehe pitomaca, koji su već iz domovine došli »dei costumi inocentissimi«, to već god. 1671. biskup iz Drača, nakon vizitacije kolegija, javlja Kongregaciji, da se kolegij u Fermu nalazi »in pessimo stato« i predlaže, da se pitomci presele u Loret ili Rim. Barski se biskup također tuži Kongregaciji na slabe uspjehe kolegija: da se pitomci vraćaju iz Ferma »con somma furbaria et inoltre con pochissimo sapere«, i da bi bolje bilo i za njih i za njihove biskupije, da nijesu nikad ni bili u Fermu.

Nakon sličnih izvještaja kard. Gualtieri šalje svoj podnesak Kongregaciji živo braneći kolegij (koji je bio uglavnom njgovo djelo!), te navodi otprilike što slijedi: Nije čudo, da je zgrada nezdrava, jer je i sav grad takav. Nije istina, da su pitomci »slabo obučeni, slabi i blijedi kao uličari, bez kolara i neznalice«. Laž je također, da im je »hrana slaba«. Učitelji su i pitomci odlični i »dao Bog, da sva mladež pa i redovnici onako dobro žive kao što se ovi pitomci odgajaju . . .« Ako izgledaju malo divlji, to proizlazi iz činjenice, da ih se nastoji držati daleko od pogibeljnih utjecaja lajika. Dnevni je red zavoda uzet po onome oo. Oratorijanaca. Pitomci dnevno pjevaju

i mole časoslov i druge molitve, a uče po sedam sati: gramatiku, moralku, katekizam, obrede i druge duh. knjige. Na nedjelje i blagdane primaju sv. Pričest. Hrana im je pak jednaka kao i u drugim sjemeništima. Izvještaj dračkog biskupa nije točan, nego je pisan pod očitim utjecajem Isusovaca, koji ne trpe kolegija, kojima oni ne upravljaju misleći, da nitko ne može postići uspjeha, ako kod njih ne uči.

Čini se, da je apologija kard. Gualtieri-a zadovoljilja Kongregacija, koja je ipak odredila, da se makne već starog i bolesnog rektora Evangelista-a. Možemo vjerovati kard. Gualtieri-u, ali ipak značajna je činjenica, da je od 193 pitomaca njih 20 umrlo većinom od sušice, da ih je veoma mnogo poslano kući na liječenje ili umiranje, da ih je 10 bilo potjerano i što više sedmorica da su pobjegli iz kolegija! Bolesti možemo dijelom tumačiti kao posljedice nezdravoga kraja. Istina je međutim, da rektor Ang. Angelini (1674—91) nije u znanju moralke bio baš »un Granhuomo«. Njegov je postupak djelomično uzrokovao i bježanje pitomaca iz kolegija, za koje su bile određene i ne baš pedagoške kazne, dok s druge strane opet treba ne malo osuditi i pitomce, koji su često reagirali na sitnice, i među kojima se mogao naći i takav, koji se nije žacao podići ruke i na samog rekotora!

Drugo, svijetlije razdoblje u povijesti kolegija u Fermu počinje god. 1742. dolaskom Don T i b e r i j a P a c c a l o r z i-a na njegovo vodstvo, gdje će ostati sve do njegova dokinuća god. 1746. Paccalorzi, ponizan i učen kanonik u Civitanova, doktor filozofije, teologije i obaju prava, ostavlja kanonikat i dolazi u Fermo, da se svom dušom predaje kolegiju, gdje će — uz upravu zavoda — predavati teologiju i filozofiju. I u njegovo je doba bilo bolesti, smrti, nezadovoljstva i bježanja, ali ipak nema više toliko tužba, utoka i kazna kao prije. U izvještajima nijesu rijetke pohvale za pitomce, koji su ipak »di lor natura incontentabili«. Paccalorzi je pozvao vrsne učitelje i od sada se predaju osim kazuistike i redoviti traktati iz filozofije, dogmatike, i sv. Pisma tako, da su na predavanja polazili i sinovi plemića iz Ferma. Po svemu se činilo, da kolegiju sviće zora bolje budućnosti.

Međutim, nije prošlo ni 40 svijetlih godina, kada je nenadano zaprijetila kolegiju nova oluja, koja će mu dati fatalni udarac. Zgrada, u kojoj je bio smješten kolegij promijeni god. 1740. vlasnika. Trebalo je seliti. Sve do god. 1746. tražio je rektor Paccalorzi drugi stan, ali bez uspjeha: Kongregacija nije bila zadovoljna, jer su svi bili preskupi. Tada je Kongregacija predložila Papi sjedinjejne fermaskog kolegija sa rimskim, što se je 28. I. 1746. i ostvarilo: Papa Benedikt XIV. »benigne approbare dignatus est unionem faciendam Collegii Illyrici Fimani ad Collegium Urbanum«.

To je kratka povijest ilirskog kolegija u Fermu. Pisac prilaže na kraju svoje rasprave i potpis svih pitomaca, koji su bo-

ravili u fermanskom kolegiju uz kratke opaske. Popis je s opaskama sastavio po svojoj prilici posljednji rektor Paccalorzi uz pomoć nekog registra, koji je u kolegiju već postojao. Po tom je popisu boravilo u kolegiju ukupno 193 pitomaca i to: iz Albanije 65, Grčke 5, Carigrada 2, Alžira 1, Armenije 2, Damaska 1, Smirne 1, Petrograda 2, Švicarske 1, Bugarske 9, Moldavske 2, Vlaške 2, Srbije (bisk. Skoplje) 15, Crne gore (nadb. Bar) 20, Hercegovine (bisk. Trebinje) 9, Bosne 3, Srijema 3, Zagreba 1, Vel. Lošinja 1, Dalmacije 49, i to: (bisk. Kotor 7, Dubrovnik 4, Makarska 16, Hvar 2, Split 10, Trogir 1, Zadar 2, Šibenik 2, Nin 4, a iz mjesta Dublani(?) 1. — Od tih su 16 postali kasnije biskupima i to: 8 Albanaca i 1 Bugarin, a iz naših krajeva 7, kojima evo i imena kako stoje u popisu: Marko Giorga (iz Bara), nadbiskup u Baru; Marko Andriasci (iz Popova, bisk. Trebinje), nadbiskup u Sofiji; Bernad Dominik Leone (iz Kotora), biskup u Ninu; Matej Stuccanovich (iz Perasta, bisk. Kotor), nadbiskup u Baru; Antun Casich (iz Makarske), biskup u Splitu; Toma Nechich (iz Novigrada), biskup u Ninu i Ivan Nicolovich (iz Djakovice, bisk. Skoplje), nadbiskup Skoplja i vizitator Bugarske.

Smrću Paccalorzi-a uginula je, možemo reći, i uspomena na ilirski kolegij u Fermu, koji je uza svu svoju kratkotrajnost i burnu povijest ipak vrijedan, da bude ubilježen i u povijest hrvatskog naroda. Neka i Ilirski kolegij sv. Petra i Pavla u Fermu bude — posebno prigodom 1300-godišnjice prvih veza hrvatskog naroda sa Sv. Stolicom — svjedokom i tumačem očinske brige i ljubavi rimskih Papa prema hrvatskom narodu, navlastito u doba njegove najtužnije povijesti, kada mu je bilo onemogućeno kod kuće svako školovanje zbog neprestanih ratova i turske vladavine.

† BARUN NIKOLA von BAUMGARTEN.

Đuka Marić.

Dana 18. ožujka 1939. godine umro je u siromašnoj sobici u Rimu ruski izagnanik barun Nikola von Baumgarten, nekako nakon dovršenoga zadnjeg djela »Aux origines de la Russie«. Zanimiv je njegov život i značajan njegov naučni rad, pa iznosim o njemu nekoliko podataka.*

Rođen je u odličnoj ruskoj familiji. Kao mladić se nalazi u carskoj gardi, ali radi mladenačke zablude mora napustiti to mjesto. Povlači se na svoja imanja i tu ostaje sve do revolucije 1917. godine. Bio je i maršal plemstva za kotar Birsk. Uz gospodarske ga poslove počela više zanimati i knjiga. Skupio je i priličnu biblioteku. Za kratko postaje član moskovskog »Rodoslovnog društva«. Objavio je i neke radove u Analima toga društva. No kasnije ih je smatrao nepotpunima, pa ih preradio u Rimu. Kad je izbila revolucija, morao je napustiti domaće

ognjište, te je nakon poraza Kolčakove armije došao u Rim, gdje ga je nekom zgodom upoznao Msgr. d'Herbigny i namjestio u uredništvu jednog stručnog časopisa.

Pružila mu se tako opet prilika, da nastavi svoj naučni rad. Revno je i ustrajno pohađao biblioteku Orientalnog instituta. Pomno je čitao i marljivo excerpirao. Posvetio se znanstvenom radu. I 1927. g. objavljuje u Orientalia Christiana svoje prvo rimsko djelo »Généalogies et mariages Occindentaux de Rurikides russes du X^e^ au XIII^e^ siècle«. Izazvao je senzaciju tim, jer pokazuje, kako su bile tijesne veze između stare zapadne Rusije i ostale Evrope. To je djelo popunio 1934. s »Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIII^e^ au XIV^e^ siècle«, kojim ispravlja posvema knjigu Exemplarskij. Svoje genealogije utvrđuje s toliko erudicije i kritičnosti, da ih moraju svi prihvatiti. Baumgarten je bio prie svega genealog. Tim je stekao svjetski glas. Zato su i te dvije knjige najvrednije u njegovom znanstvenom radu. (Izrađivao je rodoslovlja i za neke njemačke institucije).

Istovremeno je objavio i par monografija o ruskim prinčevima i princesama: o Kunegundi Orlamündskoj, Pribislavi Ruskoj, Olgi Stadskoj, Dobroniegi Vladimirovnoj. Zaključak je svih tih studija uvijek ovaj: odnosi između premongolske Rusije i katoličkog Zapada su bili mnogo jači, nego što je to do sada u povijesti istaknuto.

Na temelju svojih istraživanja zaključio je, da su stare ruske kronike bile krivotvorene. Zato je sebi postavio mučan zadatak: međusobno ih komparirati. I plod njegovih studija jest »Chronologie ecclésiastique des terres russes du X^e^ au XII^e^ siècle« objavljeno 1930. Tim je dao dokaz rijetke znanstvene objektivnosti.

U rimskoj je Novoj Antologiji« izdao dvije stvari o revoluciji u Rusiji.

No sva su mu ostala djela bila kao priprava za knjigu, koja mu je donijela najveće zadovoljstvo — njegov »Saint Vladimir et la conversion de la Russie«. Prije nje je kao uvod izdao kraću studiju Olaf Tryggwison, roi de Norvège et ses relations avec Saint Vladimir de Russie« (1931.). Te dvije knjige, malo revolucionarne u znanosti, pokazivahu koliko je stara Rusija bila u vezi s Rimom. Znanstveni su krugovi u glavnom pohvalili ta dva djela. Imao je Baumgarten intuicije, jedino nije je uvijek dosta jako ustalio dokazima svoje teze. Često je bolje mislio, nego što bi izrazio. Na znanstvena izdanja boljševičke Rusije se nije htio nikako osvrtati niti ih upotrebljavati.

Sveti Vladimir i obraćenje Rusije« bilo je i njegovo obraćenje. Dotad je on bio vjeran svojoj luteranskoj vjeri, u kojoj je bio kršten. Sumnja: da je Rusija u svojim počecima bila katolička i da su kroničari kasnije tu historijsku činjenicu zatajili, navela ga na to, da nakon »Obraćenja Rusije« i on zaključi

svoje obraćenje. Dosta je bilo oklijevanja radi ponosa: da mu ne bi predbacili, kako je promijenio vjeru radi interesa (života u Rimu!). Prešao je na bizantsko-slavenski obred. Vjernik je bio dobar i rado polazio obrede i sakramente.

Baron von Baumgarten je bio naučni radnik rijetke točnosti. Zadnjih godina svoga života — iako udaren različitim nevoljama (pravi siromah s par knjiga i ono otrcanog odijela na sebi!) — posjećivao je po svojem običaju — redovito biblioteku Orientalnoga Instituta i tu radio s mnogo ustrajnosti — svjedok je erudicija negovih djela!

Kao i mnogi ruski emigranti znao je junački i s nekim neobičnim dostojanstvom podnositi progonstvo i sromaštvo. Bio je previše ponosan, da bi se obazirao, što drugi o njemu misle. Stekao si je i dobrih prijatelja, koji su pravo procijenili njegov rad (d'Herbigny!). I bio je sretan, da je dospio u centar kršćanstva (koliko je mogao biti sretan kao izagnanik iz domovine), pa je pred smrt češće znao reći: »Istina, ja bih u Rusiji živio u mnogo lakšim prilikama, ali ne bih stvorio svoja znanstvena djela«. Umro je smireno u krilu katoličke Crkve blizu grobova apostolskih prvaka — barun Nikola von Baumgarten čovjek i učenjak, na izvoru kršćanstva, kad mu se doštampavalo zadnje djelo »Aux origines de la Russie«.

*) Prema nekrologu u Orientalia Christiana Periodica, Roma 1939, n. III—IV. str. 527—8. i uspomenama prof. p. A. M. Ammann S. I.

RECENZIJE.

Michael Wittmann, Die moderne Wertethik. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Müster i. W. 6940.

Kao historičar i kritičar na području etike, Wittmann je nakon više uvaženih djela (Die Ethik des Aristoteles 1920, Die Ethik des hl. Thomas v. A. 1933.) ovom knjigom kritički prikazao »modernu etiku vrijednosti«, tj. po jedinstvenom podrijetlu i karakteru označeni smjer etike od Kanta preko Lotzea, Windelbanda, Rickerta, Baucha do Schelera i Hartmanna. Nije moguće u ovo nekoliko redaka iznositi pojedinosti toga opsežnog (str. 359), temeljitog i nadasve suvremenog djela. Vodiljna ideja njegove kritike zahvata problem odnosa između vrijednosti i bitka. Pod uplivom Kantova formalizma, moderna se etika razvijala u vidu vrijednosti, koliko prehvataju kategorije bitka (zbiljnosti). Predstavnici toga smjera (N. Hartmann, Hessen...) znadu se pozivati i na platonski-aristotelovsku filozofiju, a W. pokazuje kako je to neosnovano i opravdava stajalište, da etičke vrijednosti ulaze u sastav bitka, s obzirom na bitnu određenost (Sosein) i bistvovanje (Dasein). Odvajanje od bitka polazi sa krive pretpostavke, da »bitak« ništa drugo ne izriče do li činjeničnost, bez ikojeg stepenovanja po savršenostima. Suprotno toj pretpostavci, u zbiljskom bitku prepoznajemo stvarnosti koje upućuju na vrednovanje. A u tima zbiljskim stvarnostima (bitnim određenjima) uključene vrijednosti postoje zbiljski, ne tek mišljeno ili umišljeno. Na bitima osnovani zbiljski poredak postaje tako mjerodavnim sadržajem etičkih vrijednosti. Polazeći s toga gledišta, W. pokazuje neodrživost moderne etike ukoliko je suprotna teleološkom shvaćanju života. — Već ovo nekoliko upozorenja svjedoči, da odsad ne može mimo te knjige proći kritičko upoznavanje suvremene etike.

Zimmermann.

Ušeničnik Dr. Aleš: Izbrani spisi. I. zvezek 320 str., Ljubljana 1939, II. zv. 306 str., Lj. 1940, III. zv. 319 str., Lj. 1940. Svaki svez. uvezan stoji 50.— din.

Ovo su prva tri od šest svezaka, u kojima će nam Aleš Ušeničnik podati svoje izabrane spise. Tako se ispunjava želja svih onih, koji su pratili divni rad našeg učenjaka filozofa, sociologa, teologa. Više od 45 godina posvećuje svoje vanredne sposobnosti znanosti i narodu i Crkvi, kao jednoj uzvišenoj životnoj svrsi. Ovaj zanos i plemenita ljubav očituje se u čitavome njegovu radu te čini njegove knjige, rasprave i recenzije privlačivima, kao što ih malo nalazimo u suvremenoj literaturi. Uz velike kvalitativne rijetke odlike ističe se i kvantitativna veličina Ušeničnikovih djela. Osim raznih knjiga: Sociologija (840 str.), Uvod v filozofijo (504, 627, 60 str.) i više drugih, osobito sociološkoga značaja, napisao je veliko mnoštvo rasprava i recenzija većeg opsega tijekom

tolikih godina. Bio je kroz 20 godina urednik glavnih katoličkih znanstvenih revija (Katoliški Obzornik, Čas) a ujedno i glavni suradnik, kao što sam veli (I. sv., str. 5). Ali i kad nije bio urednik, bio je najrevniji suradnik ovih i drugih revija. Svoje dugogodišnje književno djelovanje ovako sam karakterizira (I. 5): »Gotovo sve, što sam pisao, pisao sam radi znanosti i sa znanstvenom savješću, ipak ne iz znanstvene ambicije. nego zato da slovenska inteligencija sve to bolje upozna istinitost i ljepotu svoga kršćanskoga svjetovnoga nazora te bi mu se veselila. Malo sam pisao iz čiste teologije, malo više iz čiste filozofije, a najviše raspravljao sam o vjerskim, ćudorednim i uopće o kulturnim pitanjima pod filozofskim vidikom«. Zato nas je zadužila »Jugoslavenska tiskarna in knjigarna«, što je zamolila pisca, da u njezinoj nakladi izda svoje izabrane spise. A osobito zahvalni smo samome piscu, što nam je tako omogućio, da možemo lakše uživati plodove njegova životnoga rada, koji je Bog tako obilno blagoslovio. Za svoje izdanje odabrao je pisac najpodesniji način. On je svoje spise podijelio na neki sistem, t. j. na razne grupe, koje obuhvaćaju srodna pitanja, a koje su isto tako i među sobom povezane srodnim temeljnim problemima. Osim ove odlike treba istaknuti i to, što je kod svake rasprave označio, kada i gdje je izišla, i što sada sudi o istim pitanjima. Tako imademo u ovim izabranim spisima nešto poput Retractationes Augustina, a time i neku povijest njegova duševnoga razvitka. Ovaj svakako postoji, premda se uglavnom njegovi nazori nijesu promijenili, jer su bili ispravni sve od početka. Ušeničnikov se razvitak ne sastoji toliko u ispravljanju krivih prijašnjih nazora, koliko u izvađanju posljedica i u primjeni na najrazličitije stare i nove prilike i probleme. Osim toga katkada navodi i nešto nove literature. Tako dobivaju i najstarije rasprave posve suvremeno lice, koliko im je potrebno kraj njihove vječite idejne suvremenosti. Napokon zaslužuje najveće priznanje vanredna preglednost.

A sada treba da upoznamo barem grupe i poglavite njihove rasprave. I. sv. obuhvaća grupe: Vjera, Ćudorednost, Kultura. Poput sv. Pavla na Areopagu pisac započima s »nepoznatim Bogom«, da onda ispita i protumači »agnosticizam« i »modernizam«. Finoj analizi podvrgava »bezvjerstvo« i »psihologiju milosti« te pokazuje »stare i nove puteve k istini«. Na to nadovezuje razmatranja o Crkvi: ona je uvijek suvremena, uvijek nužna za spasenje, uvijek sastavljena od Božjeg i ljudskog elementa. Od vjere prelazi pisac ispitivanju ćudorednosti: ova je nužno povezana s religijom; zato tz. slobodna misao ne može imati ispravnog moralnog sistema, kao što ni machiavelizam; samo kršćanska etika odgovara prirodi. Tako je i kultura u najtjesnijem odnosu prema vjeri, i to kršćanskoj, katoličkoj vjeri. II. svez. s grupama: »Naše vrijeme i naše kršćanstvo«, »Misao, volja i djelo«, »Umjetnost«, spaja najzanimljivija i najsuvremenija razmatranja u jednu živu sliku našeg vremena i našega kršćanstva u njemu, u tamnim i svijetlim bojama. Pokazuje, kako je pozitivizam veliko zlo našeg vremena, a kako su labavi njegovi temelji. Iz pozitivizma slijedi i preziranje dekaloga u književnosti i politici našeg vremena. Ipak treba gojiti ne pesimizam, nego kršćanski optimizam i idealizam; a zato je nuždan religijozni odgoj. Najveću moć imaju ideje; ipak je nužna i djelotvorna volja; zato i fi-

lozofija djela. Uza sve to ne smijemo zaboraviti, koliko značenje ima i umjetnost, samo ako se drži pravih načela, osobito ćudorednih zakona. III. svez. sa svoje tri grupe (»Filozofi i njihove misli«, »Filozofijski problemi«, »Svjetovni nazori«) posvećen je gotovo isključivo filozofima i filozofiji. Predmeti su raspravljanja: Platon i njegova nauka o idejama i o besmrtnosti duše; Sv. Augustin i njegov put prema Bogu; Sv. Toma Akv. i naše doba; Dante i filozofija; Descartes »otac moderne filozofije«; Mahnič kao filozof; posljednji temelj naše sigurnosti; spoznatljivost vanjskoga svijeta; život; monizam; evolucionizam; descendencija; pračovjek. Nakopon prikazuje pisac neke istaknute zastupnike posebnih nazora na svijet kod Slovenaca: jedan je energetik-ateista Žmavc, drugi je materijalista Seidl, treći je fantasta Vidmar, četvrti je psihologista Derganc. Ali najveći je »moderni«, katolički filozof France Veber. Vidimo, da su ovi »Izabrani spisi« svestrani.

Dr. Franjo Šanc, D. I.

Aleš Ušeničnik, Izbrani spisi. III. zvezek, Ljubljana 1940.

Sadržaj ima tri dijela: Filozofi i njihove misli, Filozofski problemi, Nazori o svijetu. U prvom se dijelu redaju Platon, Augustin, Toma Akvinski, Dante, Decarters i Mahnić. Kod Platona je tema o idealizmu i o besmrtnosti duše, zatim je Augustinov put k Bogu, Toma Akvinski i naše doba, Akvinski i vječno stvaranje, Dante i filozofija. Od filozofijskih problema: zadnji osnov sigurnosti, realizam i skepticizam, hipoteza i znanost, spoznaja vanjskog svijeta, o bistvu života, o monizmu, evolucionizmu, descendenciji, pračovjeku. Napokon prikazi fil. nazora među Slovencima.

Malo ima takovih knjiga. Kao pinakoteka, kojoj i svaka miniatira daje posebni ukras, ta knjiga sa naoko sitnim studijama predstavlja ponosnu vrednotu malenog, slovenskog naroda. Ušeničnik znači doista veliko ime u kulturnoj manifestaciji toga naroda. »Izbrani spisi« to naročito dokazuju, i nije samo njemu, nego je i samome sebi dao taj narod odličnu svjedodžbu izdavanjem tih »spisa«, iz kojih će crpsti duboku pouku života.

Z.

Izdanja Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu:

RAD (knj. 265) hist.-fil.-jurid. razreda (119) donosi svršetak velike radnje biskupa Pavla Butorca: Boka Kotorska nakon pada mletačke republike do bečkoga kongresa (1797—1815) i početak jednako zanimive radnje prof. M. Lanovića: Ustavno pravo hrvatske narodne države. Osim ovih dviju rasprava tu je i prilog dr. N. Katičića: Organ i norma (Odnos sila u pravnom poretku).

RAD (knj. 266) hist.-fil.-jurid. razreda (120) donosi svršetak gornje Lanovićeve rasprave, Šišićevu radnju: Politika Habsburgovaca spram Hrvata do Leopolda I., prilog Milana Rešetara: Početak kovanja novca dubrovačkoga novca i prof. J. Andrassy-a: Život i rad Alfonza Domina Petruševečkoga.

RAD (knj. 269) hist.-fil.-jurid. razreda (121) donosi: od prof. Grge Novaka: Pokret za sjedinjenje Dalmacije s Hrvatskom, Aleksija

Olesnićkoga: Bosanska vojska pod zapovjedništvom Bećir-paše Čengića u rusko-turskom ratu god. 1737, od V. Dukata: Nemčićev »Kvas bez kruha ili Tko će biti veliki sudac?«, prof. Lanovića raspravu: Crkveno pravo u sustavu pravnih nauka, gdje autor raščinja izvode jedne određene teorije koja glasi: pravo je državna volja (str. 157). Naši stručnjaci crkvenoga prava imaju priliku da kažu koliko su Lanovićevi izvodi naučno opravdani.

STARINE (knj. 39) donose od K. Draganovića: Izvješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji, Bosni god. 1623/4. Franje Bučara i Franje Fanceva: Bibliografiju hrvatske protestantske književnosti za reformacije, jednu veoma potrebnu i korisnu radnju; zatim od pokoj. prof. Šišića: Nekoliko isprava iz početka XV. st.

STARINE (knj. 40) donose: od F. Šišića važnu i zanimivu raspravu: Kako je postala zagrebačka nadbiskupija, od E. Laszowskoga: Dnevnik grofa Vuka K. Frankopana iz god. 1648/9; vrlo vrijednu i napose zanimivu raspravu popa Vinka Premuda: Starohrvatski latinički rukopis »Žića sv. otaca«, s Nekoliko napomena uz tu radnju od prof. S. Ivšića.

LJETOPIS za god. 1937/38. (svez. 51) ima pored službenog dijela (sjednice pojedinih razreda, izvještaji tajnika i o naučnim istraživanjima, popis članova i sl.) tri priloga od F. Fanceva: Hrvatska kajkavska poezija prošlih vjekova i S. Zimmermanna: Bauer kao filozof i od A. Musića: Autografske bilješke s književnim radom.

LJETOPIS za god. 1938/39. (svez. 52) donosi jednako uz slične izvještaje prinose od članova: I. Maurovića: Nastojanja i pokušaji da se reformira opći građanski zakonik, F. Fanceva: Dubrovnik u razvitku hrvatske književnosti, S. Zimmermanna: Joseph Geyser i philosophia perennis, V. Dukata: Crtice o Šulekovom njemačko-hrvatskom rječniku.

Sva spomenuta izdanja s istaknutim prinosima svjedoče o uspješnom, naučno-naprednom radu ove naše institucije i zaslužuju ne samo pažnju, nego i svestranu potporu sve hrvatske javnosti.

prof. A. Ž.

Ivanišić dr. P., Grčka trojstvena formula u srpsko-pravoslavnoj dogmatici. Đakovo 1938. 8⁰, str. 34.

Kat. Crkva uči, da Duh Sveti izlazi od Oca i Sina kao jednog jedinstvenog počela. Za svoju nauku navodi dokaze iz sv. Pisma i iz sv. otaca ne samo zapadne nego i istočne crkve, koji su svoje naučanje formulirali riječima: Duh Sveti (izlazi) od Oca po Sinu. Pravoslavna teologija uopće, pa tako i srpsko-pravoslavna, poriče, da grčka formula: **od Oca po Sinu,** priznaje i Sina počelom Duha Svetog, a napose poriče, da se zapadnjaci, koji to tvrde, mogu pozivati na nauku grčkih otaca. To mišljenje zastupa i dr. Justin Popović: (Dogmatika Pravoslavne crkve — Beograd 1932.) i dr. D. Jakšić (Lično svojstvo sv. Duha). Protiv ovog naučanja dr. P. Ivanišić izlaže ponajprije značenje formule: *ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ* u nauci grčkih otaca od sv. Atanazija do sv. Ivana Damaščanina, a zatim se osvrće na poteškoće, koje protiv kat. tu-

mačenja grčke trojstvene formule navodi dr. Popović iz grčkih otaca. Pisac je vrlo oštroumno izveo dokaz o jednoznačnosti grčke trojstvene formule s latinskom. Taj se dokaz bazira na činjenici, što imade istočnih otaca, koji za način izlaženja Duha Svetog upotrebljavaju sad latinsku sad grčku formulu, sad pak samo latinsku ili njoj sličnu, a latinske formule nikad ne napadaju. U tu svrhu naveo je pisac snažne tekstove najuglednijih sv. otaca: sv. Epifanija, Didima, Aleks., Ćiril Aleks. Budući da osim Teodoreta nitko nije napao nauku spomenutih otaca, koji su smisao istočne formule najbolje protumačili time, što upotrebljavaju i zapadnu formulu, očiti je dokaz, kakvo se značenje imade pridjevati grčkoj trojstvenoj formuli. Svoj dokaz utvrđuje pisac i klasičnim filiokvističkim tekstom sv. Bazilija: »Čast je (Duh Sv.) primio od Sina, jer ima od njega to, da jest, i od njega prima i javit će nama i sasvim ovisi o tom uzroku, uči pobožna nauka«. Autenciju ovog jasnog teksta brani pisac protiv dra Jakšića. Da je isto značenje grčke i latinske formule, pokazuje pisac i analizom formule od »Od Oca po Sinu«, dokazujući, da čestica „διὰ“ ima uzročno značenje, te da u grčkoj trojstvenoj formuli nužno znači izlaženje Duha Sv. i od Sina, koji doduše božansku narav i silu nadisanja nema kao počelo bez počela, nego je prima od Oca.

U drugom dijelu svoje rasprave osvrće se pisac na poteškoće, koje dr. Popović iz istočnih grčkih otaca iznosi protiv kat. tumačenja grčke formule. Auktor ih uspješno rješava i iz odnosnih otaca (Sv. Bazilije, Sv. Grgur Naz. Sv. Grgur Nis. sv. Ivan Damaščanin) utvrđuje kat. nauku. Na koncu vrlo jasno i uspješno pobija auktor Focijevo mišljenje o Filioque, naročito u koliko on kat. nauku prikazuje kao da uči: dvonačelnost u sv. Trojstvu te da ruši jedinstvo i unosi podređenost.

Dr. Stj. B.

1. **Srebrnić dr. Josip,** biskup: **Sv. krštenje i sv. potvrda** kao sakramenti katoličke akcije, Sarajevo 1939, »Nova tiskara«, 8⁰, str. 27.

2. **Srebrnić dr. Josip,** biskup: **Za našu duhovnu obnovu,** pastirsko pismo za korizmu 1940, Nadb. tiskara Zagreb, 8⁰, str. 26.

3. **Delbrel-Gašić: Imam li zvanje?** Izdao Zbor duhovne mladeži u Đakovu 1940, 8⁰, str. 111. Tisak Biskupske tiskare.

1. Ovo je predavanje preuzv. g. Dr. Josipa Srebrnića, krčkoga biskupa samo jedan dokaz više, koliko je njemu stalo do toga, da se u našim stranama doista razvije, unaprijedi i procvate Katolička Akcija. Mnogo je on o tom pitanju pisao i govorio, iznio mnogo lijepih, zdravih i praktičnih misli, mnogo uputa podijelio riječju i pismom. Pa ako u razvoju i u djelovanju K. A. nema osobitih uspjeha — napose u našim krajevima — onda tome ne će biti uzrokom pomanjakanje ispravne orijentacije, nejasnost u načelnom i praktičnom stavu organizatorâ, nego pored onih uzroka što ih preuzv. autor nabraja na str. 26. svoje brošure, još posebni razlozi specijalno naše domaće provenijencije, koji ništa nemaju zajedničkoga ni s namjerama sv. Oca pok. Pija XI. ni s idealima sv. Crkve.

Ističem posebno misao pape Pija XI. izraženu na str. 10: »Treba najprije odgojiti dobre kršćane, koji temeljito znadu katekizam. Evo u tome je srž stvari«. A zatim misao preuzv. autora. »Ne može dakle

nitko Krista u društvo unositi, ako Krist ne vlada u njemu samom«. Sv. krštenje i sv. potvrda su u eminentnom smislu dva sakramenta koji odgajaju za djelatnost apostolata, u čemu i stoji zadaća K. A.

Da K. A. postane »organizovana duhovna vojska« u onom smislu kako to autor izlaže na str. 23. — i to na čitavom teritoriju određenog naroda ili određene zemlje — pokazalo se, da nikako nije dosta, da odnosni biskupi postave »zajedničko predsjedništvo« i »propišu zajednička pravila«. Idealno je to, istina, tako, ali u živom je životu totaliter aliter, kako znamo i gledamo.

Brošuru treba što više proširiti među narod.

2. Od istoga je preuzv. autora i njegova ovogodišnja okružnica, koja obrađuje Jubilej hrvatskoga naroda: proslavu 1.300 godišnjice prvih veza Hrvata sa sv. Stolicom. U cilju da ova proslava ne bude samo vanjska manifestacija, nego jedna »duhovna obnova, vjersko-moralni preporod naroda«, autor stavlja vjernicima pred oči potrebu zadovoljštine za narodne grijehe, koje odmah i nabraja. Daje zatim upute, kako se liječe rane na organizmu narodnoga tijela i postizava spas i vremenita sreća narodna.

Kad i ovdje spominje K. A. kaže, da ona traži »ljude s jedinom abicijom, da nesebično sami iščezavaju, dok se žrtvuju za interese Božjega kraljevstva« (str. 25).

Okružnica je jedan prekrasan dokumenat pastirske skrbi i očinskog osjećanja, zapažanja i povjesnog povezivanja, programatski nacrt za novi život hrvatskog naroda u novim prilikama! Valjalo bi da se s njom pobliže upoznaju i oni koji upravljaju razvojem narodnoga našega života.

3. Knjiga »Imam li zvanje?« bit će bez sumnje od veoma velike koristi onima kojima je namijenjena; na gdjekoju će tu okolnost u ovom delikatnom pitanju biti pravodobno upozoren svećenički kandidat, pa će moći o njoj razmisliti, potražiti savjeta, stvoriti sud i odluku, toliko važnu za cio njegov život. I dosele su kandidati svećeničkog zvanja mogli naći praktičnih savjeta kroz vrijeme svoga bogoslovskog boravka u sjemeništima; no odsele će imati u rukama lako pristupačnu vrsnu knjigu iz pera jednoga apostola za rekrutiranje svećeničkog podmlatka u Francuskoj, kojega veoma simpatično predstavljaju hrvatskoj javnosti đakovački biskupski Ordinarij u predgovoru (str. VI.) i prevodilac u pogovoru (str. 108).

Kolikogod mi je u svojim pogledima mjerodavan autor knjige, smatram ipak u ovako važnoj stvari umjesnim upozoriti na neke njegove izvode, s kojima se možda ne će svatko složiti.

Str. 17. »Odluka biskupa« izlaže smisao kan. 1357, § 2 i navoda Cath. conc. trident. — odviše teoretski i apstraktno. Autor je sam osjetio neki manjak, pa dodaje, da »ovaj princip vrijedi u normalnim prilikama . . . u svakom bi drugom slučaju izgubio svoje značenje«. Držim da će on naići na nerazumijevanje i tihu oporbu kod gdjekojeg kandidata (»dok svaki kandidat proučava svoje zvanje, proučava ga i biskup . . .«), kad i oni sami znadu, da je stvarno često posve drugačije. Premalo je obrazloženo: »dok drugi znakovi mogu prevariti, ovaj ne vara nikada«, kad znamo iz života, da je i te kako po kojiput jadno

prevario. Cio ovaj odsjek nekako preradikalno presijeca inače dobro naglašenu brigu i bojazan ovakoga pojedinca u pitanju njegova zvanja i prenosi je izvan subjekta, koji će biti nosilac tereta, ako mu svećeničko zvanje postane teret, i odgovorni računopolagač za svaki svoj čin. Str. 51, 52 trebalo bi navesti tekst iz rimskog pontifikala, Cio odsjek (»Sposobnost sa strane ćudoređa) mršavo je obrađen, valjda zato, jer autor ima pred očima malo sjemenište, današnje stanje, barem naše muške omladine, traži suptilnije raščinjavanje u ovoj stvari. Naglasujem, da je u tom odsjeku najbolja ona opaska u posljednjoj rečenici: »obratite se na svoga duhovnoga vođu!«

Str. 69. potreba pobožnosti nikada nije dosta naglašena, za naše prilike posve malo.

Str. 82 materijalni momenat kod izbora zvanja površno je dodirnut, a znamo koliko je važan, negdje čak i presudan možda i nesvijesno.

Str. 84. postupak biskupa Vialarta ne će na naše kandidate svećeničkog zvanja baš edifikatorno djelovati.

Str. 85 biskupovo rješenje je i ovdje istaknuto u preoštrom naglasu, jer nema dostatna obrazloženja.

Str. 91 (»Sud poglavara i učitelja«) ispravlja sâm autor kad naglasuje »ispravno informiranih«. Nije se pak zabavio s pitanjem, što onda kad biskup vjeruje informatorima, koji se odlikuju uobraženošću, tvrdoćom srca, nadutošću, plitkošću i površnošću? A ako imaju još izvjesne predrasude po kojima prosuđuju društvo, organizacije, politiku..?

Str. 93. (»Sud duhovnog vođe«) temelji se na odredbi kan. 1361, § 3 i od velike je važnosti; možda će gdjekoji kandidat samo požaliti što njegov duhovni vođa ne može doći do riječi, kad ga nesavjesni prefekt goni van iz sjemeništa zbog kakove trice.

Specijalno bi za naše prilike trebalo potanje osvijetliti postupak i stvaranje odluke seminarista mladića u slučajevima, gdje materijalne prilike gone u sjemenište, jer je tamo uzdržavanje badava, a sklonost ili nesklonost nikako ne dolazi jasno do izražaja. Kod drugoga izdanja ove knjige, do kojega će vjerojatno doći, opaske i pojašnjenja kod pojedinih poglavlja povećala bi njezinu uporabivost za naše prilike.

prof. A. Živković.

P. Matthaeus a Coronata O. M. C., Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. **I Normae generales, De clericis, De religiosis, De laicis.** In — 8⁰ max., editio altera emendata et aucta 1939, pag. 979. Cij. Lit. 60.—

Vol. **II De rebus.** Editio altera emendata et aucta 1939. pag. IV—520. (Taurini-Romae, Marietti). Cij. Lit. 30.—

Autorov kanonistički priručnik »I n s t i t u t i o n e s i u r i s c a n o n i c i« u 5 svezaka, od kojih je prvi objavljen 1928, a posljednji 1936, stekao je opće priznanje kao izvrsno djelo, koje daje sigurnu orijentaciju u svim crkvenopravnim pitanjima. Koliko je ovaj priručnik bio dobro primljen svjedoči evo činjenica, da je autor mogao objaviti prvi i drugi svezak već u drugom nadopunjenom i ispravljenom izdanju. Ni u jednoj bogoslovskoj disciplini ne pokazuje se toliko potreba novih

izdanja koliko u kanonistici, jer je pravni razvoj u neprestanom pokretu i javne prilike i život u Crkvi traže i stalno izazivaju aktivnost crkvenog zakonodavstva. Kodeks kan. prava od g. 1917 već davno sâm ne sadrži sadanje pravo (ius vigens), jer se ono danas nalazi ne samo u drugom nizu autentičnih odgovora Interpretacijske komisije, nego i u mnogobrojnim novim odredbama, izmjenama i nadopunama izdanima od strane crkvenih pravotvornih činilaca. Sve te modifikacije u pravnom životu Crkve i u sadanjem kanonskom pravu nastojao je autor da unese u drugo izdanje svojega priručnika. Ispravio je veći broj manjih omašaka, koje su izmakle u prvom izdanju. Dodao je na početku prvoga sveska cijelih 14 stranica o uvodnim kanonima (kk. 1 do 7) Kodeksa, o kojima (i ako su vrlo važni) nije imao u prvom izdanju ništa Isto je tako uvrstio odredbe o tz. Katoličkoj akciji (str. 911), o kojoj u prvom izdanju nije uopće govorio.

Nema sumnje da će i ovo drugo izdanje izvrsnog priručnika uvaženog autora biti dobro primljeno od klera i slušača, kojima je namijenjen, pa i mi obje knjige, koje su odlično opremljene, možemo svima samo najtoplije preporučiti. **Dr. Fr. Herman.**

Guidus Cocchi, C. M. Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum (Vol. 7), **Liber IV. De Processibus,** Editio III recognita. Taurinorum Augustae (Marietti), 1940, pag. 746. Cij. Lit. 20.—

Autorov komentar Kodeksa kan. prava za školsku uporabu počeo je izlaziti 1920 i dovršen je osmim sveskom 1928 godine. Odlikuje se razmjernom kratkoćom i dobrim pregledom gradiva. Tumači zakonski tekst Kodeksov pretežno pozitivnim dogmatskim metodom bez velikog povijesnog i knjiškog tereta. Sve što autor ima reći, kaže u svom tekstu i nema pod crtom, osim najvažnije literature, obimnijeg naučnog aparata. To je očito dobro primljeno kod čitalaca, jer pojedini svesci Cocchijevog komentara izlaze u razmjerno kratkim vremeskim razmacima u sve većem broju novih izdanja. Tako je prvi svezak (Normae generales) dočekao već peto izdanje (1938). Ove je godine (1940) štampan ovaj sedmi svezak njegovog komentara: De processibus u trećem ispravljenom i nadopunjenom izdanju.

U ovom novom izdanju uvrštene su sve naknadne izmjene u kanonskom procesualnom pravu, koje su međutim uzakonjene od strane crkvenog zakonodavstva, napose od strane Interpretacijske komisije. To vrijedi osobito za bračno procesualno pravo (De causis matrimonialibus, pog. 454 —504), u kojemu je donešeno najviše izmjena i novih odredaba. Tekst znamenite Instr. S. C. Sacram., 1936 za postupak u parnicama o nevaljanosti braka, donosi autor u cijelosti na kraju svoje knjige kao dodatak, a u tekstu knjige samo upućuje na odnosna mjesta u toj Instrukciji, ali nikako ne tumači, njezinih odredaba što smatramo propustom koji se ne može pohvaliti.

I ovo će novo izdanje Cocchijevog komentara o procesualnom pravu biti bez sumnje dobro primljeno od čitalačke publike, pa ga i mi kao vrlo dobar priručnik najbolje preporučamo.

Dr. Fr. Herman.

Pius Ciprotti, De prole legitima vel illegitima in iure canonico vigenti. Roma 1939. pag. 62.

Ta je dobra monografija uvaženog advokata kod Rimske Rote i poznatog kanonističkog autora bila najprije objavljena u rimskom časopisu »Apollinaris« (1939, 329—397, i 490—519) i onda izdana u zasebnoj knjižici. Razmjerno kratko, ali ipak potpuno i iscrpno su u njoj izloženi s a d a n j i kanonski propisi i zakonitosti i nezakonitosti rođenja. Svoju raspravu dijeli autor po prirodi predmeta u dva dijela: 1. o zakonitosti, i 2. o nezakonitosti rođenja. U prvom dijelu govori o uslovima za zakonito rođenje i o dokazivanju zakonitosti. U drugom izlaže pretpostavke za nezakonitost rođenja, učinke nezakonitosti, propise za dokazivanje nezakonitosti, te na koncu govori o važnoj pravnoj ustanovi pozakonjenja. Rasprava o pozakonjenju je najopsežnija i ovo za praktični život toliko važno pitanje dobro je, vrlo pregledno i shvatljivo obrađeno. Ipak se ovdje ne možemo složiti s autorovom tvrdnjom, da pozakonjenje naknadnom ženidbom nije više moguće p o s l i j e s m r t i bilo kojega od bračnih drugova (»fieri nequit legitimatio... post alterutrum parentem mortuum« pag. 41 nota 3). To ne može biti ispravno, jer pozakonjenje (kako to uostalom i autor tvrdi na str. 46) ostvareno je naknadnom ženidbom roditelja i p s o i u r e, pa smrt obih ili jednoga od roditelja poslije sklopljenog braka, ne može ni spriječiti ni poništiti pozakonjenja.

Kao manjak smatramo i to, što autor ništa ne donosi o z a b i l j e ž b i pozakonjenja u matičnim knjigama niti uopće o dokazivanju (dokumentovanju) pozakonjenja.

Autor izlaže i tumači u prvom redu kanonske propise, ali se svagdje obazire i na odnosne odredbe građanskih zakonika, i to: njemačkog, talijanskog, francuskog i švicarskog. Razumljivo je, što se ne obazire na propise staroga a u s t r i j s k o g građanskog zakonika, jer je on na snazi samo još na bivšem austrijskom (i kod nas u Hrvatskoj) području u Jugoslaviji, ali to za čitaoce u nas ipak znači manjak.

Svi ti nedostaci ipak ne oduzimaju mnogo od vrijednosti ovoj dobroj i potrebnoj knjižici, koju zato svima onima koje ovo praktično pitanje mora interesirati, preporučamo.

Dr. Fr. Herman.

1. **Herman dr. Franjo,** sveuč. prof.: **Izmjene u crkvenom bračnom pravu,** preštampano iz Kat. Lista, Zagreb 1940, tisak Nadb. tiskare, 8°, str. 32.

2. **Anderlić dr. Vilko: Sosijalni problemi** I. Vukovar 1940. Tiskara »Novo doba«, 8°, str. 32.

3. **Dr. Karl Adam,** sveuč. prof.: **Krist u svijetu,** preveo iz njemačkoga?, izdanje naklade »Fides«, Senj 1940, tisak Tipografije u Zagrebu.

4. **Toth dr. Tihomir-Rožman dr. Josip: Karakter,** izdanje OMKA Senj (godina?), tisak Narodne tiskare Zagreb, 8°, str. 208.

1. Ova publikacija prof. d r. H e r m a n a, izrađena na osnovi najnovije crkveno-pravne literature, sa svim poželjnim opaskama i dopunjcima, otvara zanimiv pogled u jedno veoma važno pitanje duhovne pastve. Rastave brakova su za dušobrižnika još važnije s moralnog

dobije ono što se želi reći. Inače se u velike gubi dojam razlaganja i pisac kod te publike ne postizava onoga što bi prema svom uloženom trudu valjalo da postigne.

3. Uvijek aktuelno štivo o »Kristu u svijetu« imamo ovdje iz pera vrsnoga njemačkog dogmatičara, za koga se u posljednje vrijeme pronio glas, da je zastranio u izlaganju odnosa između naravnoga i nadnaravnoga, s obzirom na doktrinu nacional-socijalizma o rasnom nordijskom čovjeku. O tom su izmijenili kod nas misli »Kat. List« i »Kat. Tjednik«. Ne imajući u rukama teksta, ne možemo ništa reći, ni za ni protiv. Svakako bi nas u velike začudilo, kad bi se autor kakav je Adam, dao zavesti pripovijestima nacional-socijalističke propagande, koja s naukom nema ozbiljnih veza. I ova njegova knjiga pokazuje ga u svakom pogledu kao ispravnoga katoličkoga teologa; u odsjeku »Put do Krista« dolazi do posebnog izražaja njegova sposobnost približiti uzvišenu osobu Kristovu suvremenom čovječanstvu. Ja ne ću napose navađati vrsna mjesta iz knjige (str. 48, 53, 55, 78, 90 i dr.) koja treba ponovno čitati i o njima razmišljati. Svakome mogu samo knjigu najtoplije preporučiti.

U lijepom uvezu držim je za naročito prikladan dar pojedinim intelektualcima, za koje znamo da su inače dobri, samo se teško otresaju predrasuda, koje im je život i zlo u njemu narinulo.

Tisak je lijep, a prijevod dobar.

4. K ovoj knjizi glasovitoga madžarskoga propovjednika, sada već pokojnoga profesora, a kasnije biskupa dr. Totha, koja u lijepoj opremi i u dobrom prijevodu prof. dr. Rožmana prilazi hrvatskoj omladini, ne treba popratnoga pisma. Ona je dragocjen poklad misli i pobuda, koje su svoju snagu i aktivnu djelotvornost zasvjedočile kod vrlo velikoga broja mladeži tolikih raznih naroda, na čiji je jezik knjiga prevedena. Željeti je, da i kod hrvatske omladine pobudi interes, donese sređenost i smirenost duša u ovom vremenu, u kojem se ni stariji ne znadu potpuno snaći. **prof. A. Živković.**

Franciscus Ter Haar: De occasionariis et recidivis iuxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum, editio II. revisa et aucta, Torino 1939, Marietti, 8°, str. XVI+455, cijena 35.— Lit.

Za ispovjednika dušobrižnika nema aktuelnijega pitanja nego postupak s grješnicima koji se izvrgavaju bližnjoj ili daljnjoj grješnoj prigodi, te koji se redovno vraćaju u iste grijehe. Najveći broj posjetnika ispovijedaonice baš i jest iz ovih redova. Ispovjednik je često na muci, što da s njima počne: ne vidi poboljšanja, a opet mora priznati da je odluka, bol i kajanje iskreno i živo. I dobar savjet je u toj stvari zlata vrijedan. Za napredak u duhovnom životu je od odlučne važnosti riječ ispovjednikova, često više nego toliko puta ponovljena odluka pokajnikova.

Knjiga koja o tim stvarima raspravlja natanko, stručno i savjesno bit će od nemale pomoći svakom ispovjedniku u gradu i na selu. Ter Haar je u ovom drugom izdanju svoju knjigu dotjerao, gdjegdje popravio i upotpunio prema opaskama kritičara prvog izdanja. I ovo će drugo izdanje poslužiti svrsi za koju je knjiga namijenjena. U naše vri-

jeme pogotovo, kad je uslijed prilika u svijetu duševni život stavljen na vanredne muke i potrese izvana, a smutnja i zavođenja iznutra. Svima ispovjednicima bez razlike će ovo djelo biti od koristi. Ne ulazi ovdje u prevagu tijesno autorovo naslanjanje na sv. Alfonza, velikoga učitelja u moralu, nego činjenica da je ispovjedniku potrebno u tim pitanjima imati sigurnu ruku i iskusnog provodiča, koji će ga na pojedinosti, što samome ispovjedniku lako mogu izbjeći. Autor je u drugim svojim knjigama (Casus conscientiae, sv. I i II, Torino, Marietti) svrnuo pažnju na prilike uzete iz savremenoga života, pa su i ovdje primjeri što osvijetljuju duševni i duhovni život vjernika, uz teoriju solidno prikazanu i argumentima potkrijepljenu, ono što je u djelu najvrijednije.

Stil je lagan i razgovijetan, na mjestima i odviše vulgaran: »possemus quidem ipsis hunc theologum dare«, str. 59; tisak pregledan i čist, cijena umjerena.

Sadržaj je podijeljen u dva glavna dijela, kako već naslov djela kazuje. U prvom je glavno pitanje: što je voljna a što nužna bližnja grješna prigoda i kakav je postupak s takovim grješnicima u ispovijedaonici. U drugom je glavno pitanje: kad će ispovjednik dobiti izvjestan s u d o dispoziciji svoga penitenta, da mu može kao povratnom grješniku dati odriješenje. U tom se dijelu govori i o odgađanju odriješenja (str. 366), kao i odriješenju pod uvjetom (str. 409).

Ne ulazeći u pojedinosti iznesenih tuđih i autorovih misli, nego imajući svrhu djela pred očima, gledajući na građu u njemu iznešenu, način obradbe i razdiobu, od tolike važnosti po život vjernika i njihov napredak u duhovnom pogledu, djelo Ter Haarovo je svake preporuke vrijedno. **Prof. A. Ž.**

Duhovna obnova, napisao J. F., izd. Nadb. kancel. Katol. Akcije, Zagreb 1940, 12° — 175; broš. cij. 8.— din.

Ova nam knjižica daje dugo željeni i veoma potrebni priručnik, u kom je sadržana sistematska i zaokružena uputa u duhovni život. Pisana je lako, jasno i uvjerljivo, iznoseći načela za duhovni život s aplikacijama na praktični život. Djelce je razdijeljeno u dva oveća odsjeka: I. Duhovni život, II. Sredstva duhovnog života, — koji se potanje razrađuju u poglavljima i to: I. Svrha života, put do svrhe — volja Božja. Bog nam pomaže, Bog daje duši nadnaravni život, Bog nam daje sposobnost za duhovni život, Pravednik živi od vjere, Vjera po ljubavi radi. II. Stvorovi — sredstva; Napose služi duh. životu: Težnja za savršenstvom, Duhovni vođa, Ispitivanje savjesti, Moiitva, Život u prisutnosti Božjoj, Ispovijed, Presveti Sakramenat, Štovanje svetih, Svladavanje, Redovnički stalež, Vjerska društva, Sveta šutnja i samoća, Odmor, Dnevni red, Ovaj čas. U čemu nije savršenstvo. Na svršetku dodane su bilješke s mjestima citata Sv. Pisma.

Uz pozitivne odlike, koje se već iz samog sadržaja razabiru, ipak držimo da ne će biti na odmet staviti koju napomenu o nekim nedostacima, koji se dešavaju možda zbog nedovoljne pomnje uslijed druge dnevne zaposlenosti. Tako se dosta često dešavaju pogrješno označena mjesta citata iz Sv. Pisma: str. 18, citat k bilj. 10 nije iz Otkr. 3, 20,

nego iz I. Kor. 1, 8; str. 19, citat k bilj. 11 nije iz I. Kor. 1, 8, nego iz Otkr. 3, 20; str. 17, citat k bilj. 2 nije iz Mudr. 7, 20 nego iz Mudr. 7, 16; k bilj. 3 nije iz Jer. 10, 33, nego iz Jer. 10, 23; str. 18, citat k bilj. 8 nije iz Mk. 12, 30, nego iz I. Kor. 10, 13; str. 20, cit. k bilj. 1 treba da je: I.. Kor. 6, 9—11; k bilj. 2 treba da je: Iv. 10, 10.

Negdje se dešava netočna citacija, kao n. pr.: str. 5, u alin. 2, cit. iz Is. 48, 11: »Poradi Sebe, poradi Sebe činim i slave svoje ne ću dati drugome«. — Taj citat je iskrivljen, jer se ove riječi navode bez prekida kao da tako stoje u originalu, dok bi uistinu trebalo staviti poslije činim« . . . točkice za znak da je ovdje nešto ispušteno, pa onda proslijediti citat. — Str. 12, citat: »Bog je činio čudesa na tebi, da bi držao zapovijedi . . .« glasi točno: »Bog te je poučio, da bi držao zapovijedi . . .« — Istina, bliži kontekst imade onakav smisao, ali onda se to ne smije citirati istim tiskom kao riječi Sv. Pisma. — Slično i citat na str. 15 iz I. Petr. 4, 11: »Svaki koji ima kakovo zvanje . . .« — reproduciran je navedenim riječima po smislu.

Glede teksta citacije iz Sv. Pisma N. Z. napominjemo, da bi bilo poželjno, da se prilagodi prijevodu od prof. dra Fr. Zagode, jer je taj kritičniji i točniji, nego li su prijevodi pisca.

Na str. 28, citat: »Sa svetim bit ćeš svet« — iz Ps. 17, 26, upotrijebljen je in sensu accommodato, koji je znatno različit od originalnog smisla, pa držim da ne bi ovdje bio ad rem. Na tom je naime mjestu u Psalmu govor o tome, kako Bog postupa prema različitim ljudima: sa svetima, nevinima i odabranima Bog će postupati onako kako odgovara njihovoj svetosti, nevinosti i odabranju, a sa opakim onako, kako se po pravdi Božjoj dolikuje njihovoj pakosti. Prema tome: »sa svetim« odnose se na čovjeka, a »bit ćeš svet« — odnose se na Boga. No kod našeg pisca prilagođeni smisao razumijeva da se »sa svetim« — odnosi na Boga, a »bit ćeš svet« na čovjeka. Istina u realnom životu to obično biva: s kim se družiš, takav si; ali prvotni smisao navedenog mjesta je drukčiji.

Zapažamo, da je pisac sve citacije iz knjiga Sv. Pisma proveo pokraćenim nazivima. Među tima upotrebljava kraticu »Reč.« za »Proverbia«, koja je u našoj terminologiji doduše slabo poznata, ali se može usvojiti. No držimo da nije ispravna kratica »Žid.« za Pavlovu poslanicu Hebrejima, jer »Hebreji« je širi pojam nego »Židovi«, budući da obuhvata ne samo potomke plemena Judina, nego i ostatke ostalih plemena izraelskog naroda. Da je razlika postojala još u prvo vrijeme kršćanske ere, očevidno je po tom, što se iza sv. Pavla znade da je bio iz plemena Benjaminova. Treba dakle zadržati naziv »Hebrejima« i prema tomu upotrebljavati kraticu »Hebr.«, a ne »Žid.«.

Još bismo napomenuli, da u današnje osjetljivo doba nije više zgodno upotrebljavati za oznaku ljudi primitivne kulture »divljaci«, (str. 9) kao što ni riječ »pogani« (str. 12 i 16), koja se može zamijeniti sa »neznabožšci« ili »krivobošci«.

Bilo bi dakle poželjno, ako dođe do novog izdanja ovog priručnika, da se provede pomna revizija u svrhu ispravaka ovakvih nedostataka, tim više, što se za ovakav priručnik traži, da đoista u njem budu svaki citat i tvrdnja što većom preciznošću izrečeni.

Dakako, da ovi nedostaci, koji su više tehničke naravi, ne umanjuju stvarnu vrijednost ovog djelca, koje najtoplije preporučujemo, kako svećenicima kao duhovnim vođama društava Kat. Akcije, tako i katoličkim svjetovnjacima, koji imadu iskrenu volju da nastoje oko sistematskog formiranja svoje duhovne obnove. Knjižica se naručuje kod Katol. Akcije, Zagreb, Kaptol 31. **Dr. J. O.**

Ivanišić Dr. P.: Vatikanska definicija o naravnoj spoznaji Boga. Đakovo 1937., 8°, str. 31.

U ovoj raspravici iznosi pisac historijat vatikanske definicije o naravnoj spoznaji Boga i motive, koji su potakli vatikanski koncil, da donese ovu definiciju. Budući da u velikom dijelu našeg lajičkog svijeta, osobito inteligentnijih slojeva, još danas nema bistrih pojmova o pitanju prirodne sposobnosti ljudske spoznaje o opstanku Božjem, dobro je, što je pisac u ovoj brošurici obradio to pitanje. Potrebu ove rasprave pokazuje i njegova kasnija radnja u »Bogoslovskoj Smotri« 27 (1939) 1, str. 29—54: »O objavi u srpsko-pravosavnoj teologiji«. **J. O.**

Ivanišić Dr. Pero: Mariologija u srpsko-pravoslavnoj teologiji. Đakovo 1939, 8°, str. 26.

U ovoj je raspravi pisac prikazao u kritičnom svijetlu mariologiju prema naučavanju današnjih srpsko-pravoslavnih teologa. Iz same naravi stvari razumljivo je, da se najviše zadržao na pitanju nijekanja nauke o Neporočnom Začeću Bl. Dj. Marije sa strane pravoslavnih teologa, dokazujući njihovu nelogičnost u konsekvencijama nakon priznavanja kulta hyperduliae Bl. Dj. Mariji, koji se praktično odrazuje i u liturgiji i u uzveličavanju dostojanstva Bl. Dj. Marije. Rasprava je za naše posebne prilike sveudilj aktuelna.

Ovom prigodom napominjemo, da bi bilo vrlo poželjno obraditi pravoslavnu mariologiju u iscrpljivom opsegu na osnovu teoloških vrela, koja priznaje istočna pravoslavna crkva, pa bi bez sumnje bilo vrlo zanimljivo usporediti takvu nauku sa današnjim mišljenjem i naučavanjem pravoslavnih teologa. Osobito bi bilo opsežno polje osvijetliti mariologiju istočne pravoslavne crkve u svijetlu liturgije i ikonografije.

Što se tiče formalnog načina raspravljanja, zapaža se kod pisca jaka nota polemičkog tona, koju današnji katolički nučni svijet u raspravljanju o prijepornim pitanjima između istočne odijeljene crkve i zapadne napušta. Tko je imao prilike pratiti nastojanje unitarističkih kongresa (u Velehradu, Ljubljani i u Pragu), kao što način znanstvenog raspravljanja priznatih stručnjaka o prijepornim teološkim pitanjima, n. pr. D'Herbigny, Pl. de Maester, Salaville, Janin i kod nas Dr. Fr. Grivec, mora zapažati, da u takvim raspravljanjima prevladava mjesto polemičkog tona sve više pomirljivi ili i r e n i č k i. To je u interesu i same naučne reputacije, kao što i u duhu psihološke taktike. Ovaj metod osobito je toplo preporučivao i blagopokojni papa Pijo XI. u svojoj enciklici »Rerum orientalium« od 8. IX. 1928. **J. O.**

nje — što se tiče karaktera — nije drugo, nego ispravno shvaćen kanon 1371.

O vrijednosti svećeničkoga poštenja lijepo govori enciklika Pape Pija XI. »O katoličkom svećeništvu«: »Jasno je pak, da ovakovo dostojanstvo (svećeničko) od onih, koji su njime odlikovani, traži uzvišenost duše, čistoću srca i neporočnost života, koje će odgovarati veličanstvu službe svećeničke. Potrebno je dakle, da po mogućnosti što bliže svećenik pristupa k savršenstvu onoga, čiji je zamjenik, i da svaki dan postaje poštenjem života i djela Bogu sve draži, jer Bog većma cijeni i ljubi vrlinu nego blagi kâd tamjana, većma nego li krasotu svetih hramova«.

Za pobožnost veli Delbrel: »Pobožnost, velika pobožnost u svećećeničkog kandidata sačinjava jednu sposobnost, jedan znak više u korist zvanja. Tko će naprotiv vjerovati, da ima zvanje kandidat, mladić, koji nema pobožnosti, mnogo pobožnosti?«

Na bit zvanja spada i volja (recta intentio). Ona mora biti osobna. »Svećenički kandidat treba da sam hoće biti svećenik, da svojevoljno hoće ispuniti sve žrtve, koje se od njega traže, i ne dostaje, ako to drugi žele za njega« (str. 77). To je točno prema kanonu 971., koji kaže: »Nefas est quemquam, quovis modo, ob quamlibet rationem, ad statum clericalem cogere, vel canonice idoneum ab eo avertere«. Volja treba da bude i iskrena i poslušna.

Još je govor kod zvanja o molitvi, proučavanju samoga sebe, o sudu poglavara i duhovnog vođe. Najzad o mišljenju kršćanskoga puka i saučenika.

Knjiga je pisana laganim stilom. Moći će je korisno čitati kako bogoslovi, tako i gimnazijalci. Držim, da će onima, koji se muče sa zvanjem, razjasniti mnogu poteškoću glede zvanja, a one opet, koji su na čistu sa zvanjem, još većma učvrstiti u zvanju.

Predgovor je knjizi u prijevodu napisao sâm biskup Akšamović. Predgovor je pisan s velikim poznavanjem stvari i s puno topline za svećeničko zvanje.

Dr. J. Penić.

Palmira Melesi-Fanti, Paulina Jaricot, osnovateljica Društva za širenje vjere (D. Š. V.). (1799—1862). Prigodom 75-godišnjice smrti. Izd. Misijska pisarna, Palmotićeva 32, Zagreb 1939; 8°, str. 146; cij. broš. 10.— din.; uvez u platno 16.— din.

Ne samo zato, da se proslavi 75-godišnji jubilej ove duše, koja se odlikovala tolikim heroizmom kršćanske požrtvovnosti za misijski apostolat, u svrhu kojega je Paulina Jaricot osnovala Društvo za širenje vjere, nego i zato, da se savremenom čovječanstvu ocrta život jedne duše, koja je u teškim borbama sa svojim životnim temperamentom, kao što i sa nesmiljenom i krutom zbiljom teških socijalnih prilika pokazala nečuveni heroizam ustrajanja u praktičkom kršćanskom životu, — bila je vrlo dobra misao, da se životopis ove duše objelodani u hrvatskom prijevodu. Svatko, tko bude čitao ovaj životopis, ne samo da će se diviti, što sve može Božja milost u krhkom ljudskom tijelu, nego

će i sam biti snažno potaknut primjerom njezine požrtvovnosti, koja treba upravo u današnjim teškim socijalnim prilikama najsnažnija apologija katoličke vjere. Toplo preporučujemo. **Dr. J. O.**

Franz Meister: Die Vollendung der Welt in Opfer des Gottmenschen. Freiburg im Breisgau 1938. Herderovo izdanje, 8°, str. 256. Cij. 4 M. Vezano 5.40 M.

Protestanti i njima bliže vjerske zajednice ne smatraju vidjivu žrtvu potrebnom za članove svoje vjerske zajednice. Što više drže, da je žrtva vjernika nespojiva s neizmjerno savršenom žrtvom Kristovom.

Na drugoj je strani kat. Crkva, koja uči, da se Kristova vidljiva žrtva na križu neprestano obnavlja u sv. Misi. Crkva traži od svojih vjernika da prisustvuju ovoj žrtvi. Prisustvovanje sv. Misi smatra tako važnim, da spada među bitne dužnosti svakoga katolika.

Knjiga obrađuje predmet induktivnim putem. Počinje s raspravom o naravi žrtve. Građa je podijeljena u četiri dijela. Prvi dio obrađuje općenito odnošaj čovjeka prema žrtvi. Čovjek je stvoren i prema tome ovisi o Bogu. Ovisnost pokazuje žrtvom. U drugom dijelu prikazuje Boga-čovjeka kao svećenika i njihovu žrtvu na križu kao najsavršeniju žrtvu. Treći se dio bavi pitanjem kršćanina i žrtve. Tu je govor o žrtvi na Posljednjoj večeri i o identičnosti žrtve na križu sa žrtvom na Posljednjoj večeri. Četvrti dio raspravlja o vezi svijeta sa žrtvom Crkve.

Sv. Misu prikazuje kao izvor, iz koga sve vjerske istine ističu i od koga imaju svoj sadržaj. Nakana je knjige pokazati vrijednost i značenje sv. Mise ne samo za katolike, nego za sve ljude i za cijeli svijet.

Iz knjige izbija topla molba na suvremeni svijet, neka se riješi predrasuda, što ih ima o sv. Misi. Napose to vrijedi za Njemačku, gdje je vjerski raskol mnogo oslabio poštivanjem prema sv. Misi, kojoj su Nijemci prije razdora podigli toliko dragocjenih hramova.

Knjiga je pisana lakim jezikom. Namijenjena je u prvom redu katoličkim svjetovnjacima. Ima svrhu poslužiti, koliko je više moguće, ličnoj duhovnoj izgradnji. **Dr. J. Penić.**

Hardy Schilgen S. J.: Ti i on, stav djevojke spram mladića 8⁰, str. 196; **Ti i ona,** stav mladića spram djevojke, 8⁰, str. 180 ,Zagreb 1939. Cijena broš. 20, uvez. 30 dinara.

Ove dvije knjižice pružaju svakome mladiću i djevojci jasan i prikladan putokaz — zavrtan po zdravim i sigurnim načelima katoličkoga morala — k pravoj životnoj sreći i postignuću našega posljednjega cilja.

U tim su knjigama lijepim i prikladnim načinom iznesena najteža životna pitanja mladeži. Najdelikatnija pitanja seksualnog nagona, koja zadiru u najskrovitije područje našega života, obrađena su ovdje i iznesena na tako podesan i jednostavan način, da ne djeluju odviše uzbudljivo na dušu mladog bića, već ga potiču na odvratnost prema strašnom grijehu nečistoće i pobuđuju u njemu strahopočitanje i ozbiljno shvaćanje svetišta tajne životne stvaralačke snage. Dok se s jedne strane iznose stramputice i zamamna sredstva koja mlade ljude vode do pada, nadovezuju se odmah teške posljedice grijeha i moralnog pada, te

zadovoljstvo, sreća, zdravlje, duševna i tjelesna svježina i radost koju donosi potpuna suzdržljivost s obzirom na spolni nagon i energično nadvladavanje samoga sebe.

Sve su to s psihološkog gledišta važne stvari za svakoga čitaoca ovih knjiga. Završna poglavlja utječu sugestivno na mladu dušu, da usvoji odlučnu ustrajnost u borbi za čistoću i dostojanstvo svoga bića. Ukoliko bi samo izlaganje delikatnih stvari moglo ostaviti u duši mladoga čovjeka tajnu težnju za neurednim užicima, utoliko završna poglavlja u obim knjigama iskorjenjuju ovaj sićušan, ali opasan kukolj iz srca mladeži i nameću mu sugestivno, ali ujedno opravdano i uvjerljivo jedini put koji vodi do prave sreće i zadovoljstva.

Napose ističem da su u jednoj od ovih knjižica (»Ti i ona«) obrađena neka pitanja koja se inače obično u ovakovim knjigama mimoilaze, a po sebi su od presudnog značaja za sudbinu svakoga mladića. To je od osobitog značenja za mladež koja se odgaja u muškim konviktima i sjemeništima. Radi se naime o načinu, kako da se mladić snađe u doba svoga dozrijevanja kada se u njemu počinje buditi spolni nagon.

Upravo ova stvar je veoma uspješno obrađena u ovoj knjižici na str. 50—68, gdje se govori o tajnom mladenačkom grijehu ili o samobludu. Neznanje u ovoj stvari bilo kod mladića, bilo još više kod odgojitelja i duhovnika, može donijeti sa sobom teških posljedica i katastrofa. Valja nadalje spomenuti da je u ovim knjigama u glavnim crtama izneseno ono, što je najvažnije s obzirom na šestu i devetu zapovijed Božju. Time je podan jasan stav što ga mladić i djevojka imadu usvojiti prema tim zapovjedima, a po volji Božjoj. Dakako, nije u ovim knjigama iscrpno prikazan sav materijal što se odnosi na seksualno područje; ali u tom zapravo i stoji odlika ovih dviju knjiga, što je pisac umio iz toga opsežnoga područja odabrati što je najvažnije i bezuvjetno potrebno za životnu orijentaciju jednog mladića i djevojke. Uostalom, treba uzeti u obzir da knjige nisu namijenjene odgojiteljima i duhovnicima, već naročito mladiću i djevojci, te i s te strane možemo i moramo njihov način obrađivanja i prikazivanja opravdati. Uza sve to one će dobro poslužiti i odgojiteljima i duhovnicima. Ovdje će naći u jednostavnom i prikladnom obliku prikazane glavne stvari iz seksualnog područja, na koje nailazimo u svakodnevnom dodiru s mladeži. Pojedina su pitanja jasno i točno izložena prema načelima katoličkog morala.

Bez svake je sumnje pisac ovim knjigama svakom mladiću i djevojci prokrčio put do plemenitog i ispravnog shvaćanja života. Pisac, prevodilac i izdavač su time pridonijeli dragocjen prinos unapređenju i solidnom izgrađivanju narodnoga života i hrvatske omladine.

V. fra Martin Ostrognjaj.

Dr. Fr. Bernardin Polonijo, Kroz Šibenik grad i okolicu. Stopama bl. Nikolike Tavilića Šibenčanina prigodom 50-godišnjice njegova poblaženja 1889—1939. Izdanje sv. Frane u Šibeniku 1939. 8°, str. 48. Cijena 5.— dinara.

U ovoj maloj knjižici opisuje pisac najprije »nesveti« Šibenik tj. smještaj grada, njegov život i znamenitosti, a zatim sveti Šibenik, pod kojim se razumijevaju crkve i samostani. Ovaj, drugi dio opsežniji je

»BOGOSLOVSKA SMOTRA«

glavni organ **»Hrvatske Bogoslovske Akademije«** u Zagrebu, izlazi 6 puta godišnje: početkom veljače, travnja, lipnja, kolovoza, listopada i prosinca u svescima po 5 araka.

Cijena: Din 60.— (za članove HBA Din 40.—), za bogoslove Din 25.—; za inozemstvo Din 80.—. Naručbe, pretplatu i članarinu prima:

UPRAVA: Zagreb, Kaptol 29. II. Ček. račun broj 35.022.

Uredništvo: Zagreb, Podolje 17 (Dr. Đuro Gračanin) ili Radićevo šetalište 8 (Dr. J. Oberški).

Knjige na recenziju šalju se na tajništvo **HBA: Zagreb, Kaptol 29 (Dr. V. Keilbach).**

Tisak **Narodne Tiskare,** Zagreb, Palmotićeva ul. br. 3. **Telefon 67-83**

SADRŽAJ:

I. ČLANCI:

strana

Gračanin dr. Đ.: Ciljevi i putevi modernizma 241
Zimmermann dr. S.: Filozofijska enciklopedija 269
Dočkal dr. K.: Povijest armenske Crkve 276

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

Gračanin dr. Đ.: Odnošaji života i molitve 283
Anišić E.: Berđajev o kršćanstvu i klasnoj borbi 288
Gračanin dr. Đ.: Neke bilješke o životu Alfreda Loisy-a . . 293
Zaninović K.: Ilirski kolegij sv. Petra i Pavla u Fermu . . 296
Marić Đ.: Barun Nikola von Baumgarten 299

III. RECENZIJE:

Michael Wittmann, Die moderne Wertethik (302); Ušeničnik Dr. Aleš, Izbrani spisi I. i II. (302); Aleš Ušeničnik, Izbrani spisi III (304); Izdanja Jugoslavenske akademije (304); Ivanišić Dr. P., Grčka trojstvena formula u srpsko-pravoslavnoj dogmatici (305); Srebrnić Dr. Josip, Sv. krštenje i sv. potvrda; Za našu duhovnu obnovu; Delbrel-Gašić, Imam li zvanje? (306); P. Matheus a Coronata O. M. C., Institutiones iuris canonici,

vol. I. (308); Guidus Cocchi, C. M., Commentarium in Codicem Iuris Canonici ad usum scholarum (309); Pius Ciprotti, De prole legitima vel illegitima in iure canonico vigenti (310); Herman Dr. Franjo, Izmjene u crkvenom bračnom pravu; Anderlić Dr. Vilko, Socijalni problemi; Dr. Karl Adam, Krist u svijetu; Toth Dr. Tihomir-Dr. Rožman, Karakter (310); Franciscus Ter Haar, De occasionariis et recidivis (312); J. F., Duhovna obnova (313); Ivanišić Dr. P., Vatikanska definicija o naravnoj spoznaji Boga; Mariologija u srpsko-pravoslavnoj teologiji (315); Debrel Josip, Imam li zvanje? (316); P. Melesi-Fanti, Paulina Jaricot (317); Franz Meister, Die Vollendung der Welt in Opfer des Gottesmenschen; Hardy Schilgen, Ti i on; Dr. Fr. Bernardin Polonijo, Kroz Šibenik grad i okolicu (319); Uredništvo je primilo (320).

INDEX HUJUS FASCICULI:

I. DISSERTATIONES:

Gračanin dr. Đ.: Finis et viae modernismi 241
Zimmermann dr. S.: Encyclopedia philosophica 269
Dočkal dr. K.: Historia ecclesiae Armenorum 276

II. ANALECTA, NOTAE:

Gračanin dr. Đ.: Relationes inter vitam et orationem . . . 283
Anišić E.: Berđajev de christianismo et pugna inter classes humanas 288
Gračanin dr. Đ.: Notae quaedam de vita Alfredo Loisy . . . 293
Zazinović K.: Collegium Illyricum S. Petri et Pauli in Fermo 296
Marić Đ.: Barun Nikola von Baumgarten 299

III. RECENSIONES 237

IZDANJA HRVATSKE BOGOSLOVSKE AKADEMIJE U ZAGREBU, KAPTOL 29.

I. DJELA:

I. Izdanja u nakladi HAB:

1. **Jelenić fra Julijan** dr.: **Povijest Crkve Hristove,** III. sv., din 70.—.
2. **Spiletak Andrija** dr.: **Biskup J. J. Strossmayer na vatikanskom saboru** din 50.—.
3. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Temelji psihologije,** din 40.—.
4. **Kniewald Dragutin** dr.: **Pastirsko bogoslovlje,** I. sv., din 100.—.
5. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Psihologija za srednja učilišta** (Rasprodano).

II. RASPRAVE:

1. **Šimrak Janko** dr.: **De relationibus Slavorum meridionalium cum S. Sede Apostolica** saec. XVII et XVIII, din 50.—.
2. **Šanc Franjo,** D. I.: **Sententia Aristotelis de compositione corporum** (Rasprodano).
3. **Marić Josip** dr.: **Celebris Cyrilli Alexandrini** formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. — Quaestio I. ad novam apologiam papae Honorii, din. 30.—.

4. **Zimmermann Stjepan** dr.: **Historijski razvoj filozofije u Hrvatskoj,** din. 12.—.
5. **Oberški Janko** dr.: **Atos i crkveno jedinstvo,** din 20.—.
6. **Marić Josip** dr.: **Pseudo-Dionysii Areopagitae** formula christologica de Christi activitate theandrica. — Quaestio II. ad novam apologiam papae Honorii, din. 50.—.
7. **Vanino Miroslav,** D. I. dr.: **Povijest filozofijske i teologijske nastave** u isusovačkoj akademiji u Zagrebu, din 20.—.
8. **Živković Andrija** dr.: **Enciklike Pape Pija XI.** za moralno-socijalni preporod društva, din. 35.—.
9. **Marić Josip** dr.: **Nova formulae christologicae** Leonis I. papae de Christi activitate interpretatio. — Quaestio III. ad novam apologiam papae Honorii, din. 30.—.
10. **Živković Andrija** dr.: **Eugenika i moral.** (Rasprodano).
11. **Keilbach Vilim** dr.: **Problem religije,** din. 40.—.

III. NAUČNO-POPULARNA KNJIŽNICA :

1. **Gahs Aleksandar** dr.: **Krapinski čovjek i njegovi savremenici,** najnovija otkrića o vjeri pračovjeka, din. 3.—.
2. **Živković Andrija** dr.: **Jedinstvo kršćanske kulture,** din. 3.—.
   Barac Fran dr.: **Djevica-majka i Spasitelj u sumerskoj religiji,** din, 3.—
4. **Živković Andrija** dr.: **Kulturni boljševizam,** din. 3.—.

IV. POSEBNI OTISCI,
koji se mogu dobiti dijelom kod autora, dijelom kod HBA :

A. Otisci iz »Bogoslovske Smotre«:

1. **Barac Fran** dr.: † **Dr. Ante Bauer,** nadbiskup zagrebački, din 3.—.
2. **Gračanin Gjuro** dr.: **Odnošaji naravnog i nadnaravnog reda,** din. 20.-
3. **Guberina Augustin** dr.: **Nacionalizam i katolicizam sv. Ćirila i Metoda,** din. 3.—
4. **Šegvić Kerubin: Borba za hrvatsko bogoslužje** i Grgur Ninski ili skizma u Hrvatskoj i Dalmaciji, din. 20.—.
5. **Spiletak Andrija** dr.: **Je li biskup Strossmayer bio liberalan katolik** ili pobornik pokreta za osnivanje narodne crkve?, din 3.—.
6. **Guberina Augustin** dr.: **De conceptu Petrae** ecclesiae in ecclesiologia byzantina, din. 20.—.
7. **Spiletak Andrija** dr.: **Strossmayer o slobodnim zidarima,** din. 3.—.
8. **Živković Andrija** dr.: **Osnovne ideje »pozitivnog kršćanstva«** u Njemačkoj (A. Rosenberg: Der Mythus des XX. Jahrhunderts), din 5.—.
9. **Spiletak Andrija** dr.: **Biskup J. J. Strossmayer i pravoslavlje,** din 5.—
10. **Gračanin Gjuro** dr.: **Naučni indeterminizam i mogućnost čuda,** din. 5
11. **Kukolja Stjepan: Obraćenje izabranog naroda,** din 10.—.
12. **Oberški Joanes** dr: **Num Gen. 15 componitur e duobus fontibus** (J et E)? din 5.—.
13. **Keilbach Vilim** dr.: **Problem intuicije,** din. 5.—.
14. **Oberški Janko** dr.: **»I načini Bog Kainu(?) znak«** din. 5.—.
15. **Keilbach Vilim** dr.: **Ruđer Josip Bošković,** din. 5.—.
16. **Oberški Janko** dr.. **O parusiji Ilije i Henoha,** din 5.—.
17. **Keilbach Vilim** dr.: **O psihologiji stigmatizacije,** din. 5.—.
18. **Oberški Janko** dr.: **Tragovi predhistorijskog čovjeka u Palestini i susjednim krajevima,** din 10.—.
19. **Oberški J.** dr.: **Važnost iskopina u Ras eš - Šamra za biblijsku arheologiju,** din 3.—.
20. **Oberški Janko** dr.: **Pregled biblijskih arheoloških istraživanja,** din 3.-.
21. **Gračanin Đ.** dr.: **»Čudesna ozdravljenja« kod starih Grka,** din. 3.--
22. **Gračanin Đ.** dr.: **Prvotni monoteizam i biblijska objava,** din. 3.—.
23. **Oberški J.** dr.: **Socijalni položaj žene po Hamurabiju u odnosu prema Mojsijevu zakonu,** din 5.—.